La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Marzo-abril de 1934.—Número 146.

La Facultad de Teología en la Universidad de Osuna

La manía de fundar universidades que cundió por España en la primera mitad del siglo xvi, llegó a multiplicar esos centros de tal modo, que si en algunos casos respondían a necesidades auténticas, cual sucede con ciertas escuelas regionales, en otros, por tratarse de un interés puramente local (universidades municipales), éstas ni tenían suficiente dotación, ni podían prosperar por falta de vida. Añádase a ello que determinados obispos, para facilitar la formación del clero, erigieron en sus diócesis una especie de seminario con facultad de grados (universidades eclesiásticas), partiendo otras veces la iniciativa de las órdenes religiosas (universidades conventuales), centros que se quiso completar luego con facultades extrañas a la profesión eclesiástica, con menoscabo de su finalidad primera. Por su parte algunos magnates amantes del saber, dejándose llevar de la moda, dotaron también a los pueblos de su naturaleza o gobierno de una escuela superior para dar fácil salida y educación a la juventud sin que tuviera que abandonar el hogar paterno. De donde vino a resultar que a fines de aquella centuria existían en la Península unas cuarenta universidades más o menos auténticas, número manifiestamente excesivo y hasta perjudicial, por la imposibilidad de sostenerse con decoro instituciones de esa índole sin un contingente proporcionado de alumnos y sin buen profesorado.

En la baja Andalucía existían ya desde el primer cuarto de siglo la Universidad de Sevilla, mas el Colegio de Santo Tomás, que mantenía frente a ella el derecho de conferir grados, y acababa de establecerse otra universidad en Granada por iniciativa del arzobispo don Gaspar de Avalos. Tratar de erigir una más en población de segundo orden, cuando esas situadas en capitales primarias no andaban sobradas de alum-

nos, era empresa del todo innecesaria, predestinada a llevar una vida lánguida e infecunda. Pero el cuarto conde de Ureña don Juan Téllez Girón, señor de extensos territorios en aquella región y muy aficionado a las letras, interpretando la última voluntad de su madre doña Leonor de la Vega y Velasco, que deseaba «que las personas dedicadas al culto divino fuesen personas enseñadas y de letras para que pudiesen con su erudición y doctrina encaminar almas al cielo», resolvió erigir un nuevo centro de estudios, que tal como quedó establecido al principio, podía, no sólo competir con las vecinas academias de Sevilla y Granada, sino aun aventajarlas. Desgraciadamente esa prosperidad y grandeza de los primeros años, debida principalmente a la esplendidez de la dotación con que la enriqueció el fundador y a la protección que le prestaron sus inmediatos sucesores, no tardó en resentirse hasta quedar casi eclipsada en las centurias diecisiete y dieciocho. Así se explica que Cervantes, personificando en ella a la generalidad de las universidades menores, haya pretendido ridiculizar sus grados en cánones y medicina, ya en su tiempo harto desprestigiados. Rodríguez Marín, abogando por el buen nombre de una institución que radicó en su pueblo natal, atribuye a desahogo de malquerencia el rasgo humorístico del autor del *Quijote,* y para ello se esfuerza en agrandar la lista de escritores, indicio de su elevada cultura, que se educaron en aquella academia o tuvieron relación con ella en los tres primeros cuartos de siglo de su historia (1). A pesar de todo hay que reconocer que la alusión del ilustre manco respondía a una triste realidad ya entonces (1615), más que presentida, patente, por el descenso alarmante de su matrícula y por la decadencia general de sus estudios.

Antes de aparecer el trabajo apologético de Rodríguez Marín, publicó Merry y Colón un folleto sobre esta Academia en que se consignan algunos datos de carácter general y se incluyen ciertos documentos de importancia secundaria, por referirse a la última época de la Universidad. Pero ninguno de esos estudios satisface plenamente a quien desea tener una idea de lo que fué la referida escuela: el segundo porque su autor se ha contentado con recoger los datos y documentos que encontró a mano, sin apurar la investigación; y el de Rodríguez Marín, aunque mejor elaborado, por limitarse a un solo aspecto de la vida académica, de si tan compleja, y eso durante un período de 67 años, que fueron sin

(1) F. Rodríguez Marín: *Cervantes en la Universidad de Osuna,* en «Homenaje a Menéndez Pelayo», t. 2 (Madrid, 1899), pp. 757-819.

duda los de mayor florecimiento. Con todo, habiendo trabajado el eminente cervantófilo a base de registros universitarios hoy desaparecidos, su estudio constituirá siempre un auxiliar imprescindible para seguir la marcha de aquella institución durante sus primeros años.

Interesados nosotros en rehacer la historia de la teología en España, hubimos de recorrer hace años casi todos los archivos de las antiguas universidades, completando lo que en ellas faltaba con el fondo abundantísimo que se conserva en el Archivo Histórico Nacional, donde se ha concentrado la documentación relativa a la profunda reforma realizada en tiempo de Carlos III, y entre ella las piezas originales o copias autorizadas de las bulas y cédulas de fundación, constituciones, estatutos, actas de visita, etc., que ofrecen al investigador la colección más rica de carácter administrativo que se conoce sobre la Universidad española. Además se conservan en este Archivo los papeles de la Casa de Osuna, de donde hemos tomado materiales preciosos para el presente trabajo.

Pero es de sentir que para un estudio de esta índole haya que prescindir casi por completo del archivo de la propia Universidad de Osuna. Cuando a fines del siglo pasado lo consultó Rodríguez Marín, estaba ya, según él mismo nos refirió, muy esquilmado. Después, habiendo quedado expuesto a la rapacería de cualquier aficionado, fué desapareciendo, y en 1923, cuando nosotros lo visitamos, sólo conservaba tres o cuatro legajos con papeles de escaso valor en su mayoría, perdidos en una alacena de la antigua sala rectoral. Por entonces supimos que se trataba de llevar esos papeles a la Universidad de Sevilla para evitar su total desaparición. Faltando, pues, salvo para algunos años, el registro de claustros, de grados, de provisiones de cátedras, etc., es inútil pretender reconstruir la serie de sus profesores y fijar las modificaciones que en el transcurso del tiempo se fueron introduciendo en los estudios. Con todo presentaremos aquí, aunque en forma fragmentaria, lo que se conoce por diversas fuentes acerca de la enseñanza de la teología en aquella Universidad y del personal consagrado a ella desde su fundación en 1548 hasta su extinción en 1933.

1.—Vida académica y cátedras de la Facultad de Teología.

El fundador, persona entendida en asuntos universitarios, planeó y estableció su Academia a base de un Colegio, como era lo ordinario en las que se fundaron en España en los siglos XV y XVI. Por la «Noticia de la antigua familia de los Girones», que inserta el doctor Jerónimo Gu-

diel en su *Compendio de algunas historias de España* (Alcalá, 1577), sabemos concretamente que el conde, al vincular en una misma persona el cargo de rector del Colegio y Universidad, procedió «a imitación de lo que don fray Francisco Jiménez de Cisneros, cardenal y arzobispo de Toledo, habia ordenado en Alcalá de Henares» (fol. 118 r). Obtenida de Paulo tercero la bula *In supereminenti Apostolicae Sedis,* que lleva fecha de 10 de octubre de 1548, por la que se concede a la futura Universidad las gracias, prerrogativas y privilegios de las de Bolonia, Salamanca y Alcalá (1), pasó a determinar las cátedras y a ordenar el Colegio con su dotación, todo lo cual tuvo lugar por escritura que se hizo pública el 8 de diciembre de 1548, fiesta de la Concepción, cuyo título había de llevar la nueva Universidad. De este interesantísimo documento han hablado Merry y Colón y Rodríguez Marín, reproduciendo algunos de sus párrafos, aunque no los más importantes desde el punto de vista académico, como es lo relativo al número y especificación de las cátedras.

En dicha escritura fundacional presenta el conde la institución de la Universidad con quince cátedras, a saber: tres de teología, dos de cánones, dos de leyes, dos de medicina, tres de artes, una de griego, una de latín y una de retórica, más otras ocho catedrillas de cánones, leyes y humanidades. Se dispone además la constitución del Colegio, base de la Universidad, con veinte colegiales, de ellos seis teólogos, seis canonistas, cuatro legistas y cuatro médicos. Ordena también que el Colegio dé ración a 36 estudiantes pobres de sus estados que cursen en la Universidad. Las rentas anuales con que dotó al Colegio sumaban 1.074.500 maravedís.

Un año después se publicaron los Estatutos, obra al parecer del mismo fundador, los cuales llevan este título: *Statuta Universitatis sanctae Conceptionis oppidi de Ossuna, quae a fundamentis erexit illustrissimus D. D. Joannes Téllez Girón, comes de Ureña. Ossunae, anno M. D. XLIX* (2). Constan de 69 constituciones y un epílogo. En las catorce primeras se enumeran las cátedras, que son las ya indicadas. En la 19, al hablar de las cátedras de artes, se señala para el primer año como texto las *Súmulas* de Soto, las *Introducciones* de Fabro Estapulense y los

(1) Se conserva esta bula en el Archivo H. N. Consejo, leg. 5.457, núm. 2. Hay también copias manuscritas e impresas de la misma en el leg. 6 de papeles de la Casa de Osuna, n. 13.

(2) Se conservan estos estatutos en A. H. N. Consejo, leg. 5.457, núm. 2, en el leg. 6 de papeles de la Casa de Osuna, n. 15, y en el leg. 21, n. 4.

Predicables de Porfirio. Las constituciones 29, 30 y 69 versan acerca de la enseñanza de la teología. He aquí su contenido:

«Const. 29. De cathedra primae theologiae.—Primaria theologiae cathedra a septima et dimidia incipit usque ad nonam, semperque versabitur in prima parte sancti Thomae aut prima secundae.

»Const. 30. De vespertina theologiae cathedra.—Vespertina theologiae cathedra semper versabitur in secunda secundae sancti Thomae aut in tertia parte, eritque a tertia usque ad quartam.

»Const. 69. De exercitiis theologiae per cathedrarios et in theologia cursantes habendis constitutio.—Quia litterarias exercitationes lectorum et audientium pariter congressas doctrinarum incrementa in dies afferre necesse est, his bonarum litterarum fructibus consulentes, hoc in nostro theologiae gymnasio faciendum duximus, ut bis per mensem rector cum cathedrariis diem aptum signantes, a meridie omnes religiosos theologiae operam dantes qui sub strenuis et gloriosis patribus Dominico, Francisco, Augustino et Francisco de Paula militant, congregari faciant, ubi per quemdam illorum alternatim destinatum conclusiones proponantur, probentur et examinentur, sic ut, eo defendente cum suae factionis praeside, illis contrapugnantibus, et veritas elucescat et quae per tempora a lectoribus illis tradentur in lucem examinis magis educantur et nunquam a tali censura et lima, uti diximus, ad tempus cessare contingat».

Un punto en que han andado errados todos los historiadores es el referente a la aprobación de esta Universidad por el rey o el emperador. Sabido es que para que los grados tuvieran validez se requería que el centro que los concediese estuviera autorizado por bula pontificia y cédula real. Merry y Colón asegura que la Universidad de Osuna tuvo ambos privilegios, y en prueba de haber sido aprobada por el emperador reproduce la inscripción que se lee en el muro frontero a la capilla del Colegio, que refiriéndose al año de 1548 nos habla ya de esa aprobación como efectiva, sin advertir lo que él mismo había transcrito en la página anterior tomándolo del testamento del conde, donde éste ruega a su hijo que procure obtener del Emperador aquella aprobación. Y como el fundador falleció en mayo de 1558, meses antes que el César, no hubo lugar a que se llevase a ejecución ese deseo.

Son muy escasas las noticias que tenemos acerca de la marcha de la Universidad en los años que siguieron a su fundación. En 1572 hizo la visita el doctor Rafael Bautista Ferrer, y por las ordenaciones que dió a consecuencia de ella venimos en conocimiento de ciertos pormenores y

abusos que aquí como en otras academias turbaban la tranquilidad escolar. Transcribamos algunos que hacen referencia a ello.

«Por cuanto los estudiantes tienen grande desorden, pateando y palmeando y haciendo ruido y estruendo, impidiendo la lectura a los catedráticos, de suerte que el ruido que se hace en cualquier general resulta impedimento a los demás, y de aquí sucede dejarse de leer en muchos días letivos»... manda que se castigue a los alborotadores, prolongándoles un día el curso. En otra ordenación prohibe que los estudiantes formen corrillos «y den grita ni tratos a los nuevos estudiantes, ni pidan patentes», ni den matraca o apedreen sus casas. Al maestro Francisco Medina, profesor de latinidad, se le acusó de ser «crudo en sí e mal acondicionado e que trata mal a los estudiantes de palabra diciéndoles de bellacos, asnos, así a grandes como a pequeños», faltando por ello muchos a las lecciones. Prohibe también que los estudiantes den cédulas a los profesores en el aula, como lo hacían algunos juristas, mofándose del catedrático y provocando a los demás a risa. A los contraventores se castigará con pérdida de quince días de curso y ocho de cárcel pública con grillos. En otro capítulo manifiesta «que, atento que por los años pasados los estudiantes han pretendido hacer e han fecho un *obispillo,* de lo cual se sigue inquietarse las escuelas, de manera que muchos días letivos se dejan de leer e andan todos los estudiantes inquietos fuera de sus casas de noche y de día a deshoras, y en esta villa suelen haber e ha habido escándalos, ruidos, pendencias e feridas con la gente del pueblo, y ellos entre sí tener grandes distinciones *(sic)* sobre el dicho *obispillo;* e para remedio de lo susodicho y reformación y prevención de tales daños y inconvenientes y otros semejantes, pidió y rogó el señor doctor Galeote, vicerrector que al presente es del insigne Colegio e Universidad, que por ninguna vía consienta, antes estorbe por todas las maneras que pudiere que el dicho *obispillo* ni cosa semejante se haga en esta Universidad en este presente año ni en otro ninguno, y que los estudiantes que otra cosa intentaren, haga y apremie y castigue e provea contra ellos como contra hombres inquietos, enemigos del bien y sosiego y aprovechamiento de los que oyen en esta Universidad».

Hay una disposición relativa a los vejámenes. «El dicho señor visitador proveyó y mandó que en los vejámenes que hoviere en la dicha Universidad, se den al que se encargare ocho días para proveer cada vejamen, salvo si el que lo hoviere de dar renunciare el dicho tiempo o parte dél. En los cuales dichos vejámenes ni en alguno dellos el que lo hoviere

de dar diga cosa ninguna contra persona ninguna del claustro, porque así conviene a la auctoridad y gravedad dél, so pena de perdimiento de la propina del tal vejamen» (1).

Recorriendo los demás capítulos de esta visita encontramos en la facultad de teología una nueva cátedra, la de San Buenaventura, encomendada al guardián de los franciscanos. Existía además otra de Durando instituída hacia el año 1550 y cuyos primeros regentes fueron agustinos. Gudiel no la menciona, sin duda porque no tenía consignación, o tal vez la incluye entre «las lecciones que religiosos muy doctos por servicio de Dios y ejercicio de sus ingenios suelen leer». En 1609 quedó suprimida, según una referencia de origen agustiniano, por falta de recursos, pero luego vuelve a aparecer, perdurando hasta la reforma de la Universidad hecha en tiempo de Carlos III.

Hacia fines del siglo XVI la Universidad se enriqueció con un nuevo colegio, el de Corpus Christi, fundado por doña Catalina Enríquez de Rivera, mujer de don Pedro Girón, duque de Osuna. Data esta fundación de 1594 y estaba expléndidamente dotada con 543.750 maravedís de renta anual, Los colegiales habían de ser 20, hijos de vasallos pobres y tenían obligación de acompañar al Santísimo Sacramento cuando se llevaba a los enfermos. Hizo las constituciones del colegio el padre Pedro Matías, agustino, en 1609 (2).

Durante los siglos XVII y XVIII, la vida académica languideció notablemente, aparte del rutinarismo infecundo que cristalizó en nuestras universidades, por la escasez de alumnos y por haber descendido la talla de los profesores. El apoyo de la Casa de Osuna no era ya tan ferviente como en los primeros años, o aquella se desentendía del todo de la obra de sus mayores. La Universidad tenía que valerse a sí misma, luchando con la competencia desigual de sus rivales de Granada y Sevilla. Dentro de esa decadencia, la facultad de teología, por haber constituído el objeto preferente del fundador, era también la mejor atendida, gracias a la cooperación de las órdenes religiosas que la sostenían con su colaboración desinteresada. En ese período entraron en ella los carmelitas, encargándose de la cátedra de teología moral, impuesta por las circunstancias tanto aquí como en otras universidades menores, para la formación del clero rural. Este, no aspirando a grados, se resistía a seguir los cursos

---

(1) Se conservan las actas de esta visita entre los papeles de la Casa de Osuna en el Archivo Histórico Nacional. Consejo, leg. 10, núm. 2.

(2) Id. ib. leg. 13, núm. 7.

reglamentarios de la facultad. Es el principio de lo que después se denominó carrera breve. Constaba pues, la facultad al iniciarse las reformas de Carlos III de seis cátedras, a saber: la de biblia, que solía regentar un agustino, la de prima de los dominicos, la de San Buenaventura de los franciscanos, la de Durando que reaparece en el siglo XVIII, la de teología moral de los carmelitas y la de Egidio Romano. Esta, que corría a cargo de los agustinos, debió establecerse a principios del siglo XVIII, en virtud del impulso dado por entonces a esa doctrina por el padre Antonio de de Aguilar con la impresión de las obras de Egidio, que se hizo en el convento de San Agustín de Córdoba. En 1770 se menciona también la de Escoto, regentada por un franciscano, sin que podamos decir si se trata de una cátedra de filosofía, si es la misma de San Buenaventura u otra nueva.

Las demás facultades habían reducido el cuadro de profesores porque escaseaban también los alumnos. Para poder vivir, al igual que otras universidades menores, fué preciso mitigar el rigor de los exámenes de grados, llegando esto en algunos centros a tal extremo, que Cristóbal Suárez de Figueroa, para expresar el bajo concepto en que eran tenidos examinadores y examinandos, pone en boca de los primeros, al hacer la calificación, esta frase, que no necesita comentario: «Accipiamus pecuniam et mittamus asinum in patriam suam».

La disciplina escolar y la vida administrativa corrían parejas con este estado de abandono. De ello tenemos una prueba fehaciente en lo sucedido en 1723 al presentarse para visitar la Universidad y Colegio el padre Tomás del Corral, prior de Santo Domingo de Marchena. La última visita se había hecho en 1695 por el franciscano Melgarejo. Faltando esta inspección mediante la cual se dejaba sentir la autoridad del patrono, las cosas quedaban prácticamente al arbitrio del rector. Ocupaba este puesto cuando se presentó el padre Corral, Francisco Lorenzo de Arjona, quien con diversos pretextos se negó a reconocerlo como visitador. El dominico, después de agotar todos los medios persuasivos y legales, en vista de que no bastaban tampoco las amenazas, reclamó la ayuda de don Lucas Florencio de Castro, gobernador de aquel estado. Acudió éste, huyendo entonces el rector con la mayoría de los colegiales adictos, quienes reclamaron ante la chancillería de Granada contra el proceder del visitador. Elevado el recurso al Consejo, los señores del mismo con fecha de 26 de octubre de 1724 «dijeron que el dicho padre fray Tomás del Corral, juez eclesiástico, visitador, que de estos autos ha conocido, en conocer y proceder en el modo con que ha conocido y procedido y en no

otorgar a dicho rector las apelaciones que ante él ha interpuesto no ha hecho ni hace fuerza. Y así lo proveyeron y señalaron» (1).

Al año siguiente, y probablemente a consecuencia de esta visita, cuyas actas no se conservan, se reformaron las constituciones, en particular lo referente a la colación de grados.

Del estado de la Universidad durante el siglo XVIII podemos juzgar por la documentación relativa a la reforma y revalidación de sus grados que tuvo lugar por los años de 1762 64. En efecto, habiéndose promovido en ella cierto litigio que luego fué elevado al Consejo, éste para resolver en justicia pidió los títulos de fundación de la misma. El rector, que lo era don Pedro José Chaves de la Rosa, los envió a Madrid, y entregados al fiscal, advirtió éste que faltaba el requisito de la aprobación real. Entonces se exigió que presentase las constituciones y un informe acerca del estado de la Universidad. El informe lleva fecha de 10 de noviembre de 1762 y dice así al hablar de las cátedras de teología: «[Hay en esta Universidad] primeramente una cátedra en que se lee la sagrada escriptura, de la que es actual catedrático el doctor en ella don Nicolás Meneses, y por su ausencia la sirve hoy el doctor en la misma don Manuel María González, cuya asistencia es de siete a ocho de la mañana, y su renta, como consta por su fundación, es de 80.000 maravedís de vellón anuales.

»Otra de prima en que se lee y enseña la sagrada teología escolástica, de la que es actual catedrático el doctor en dicha facultad fray Josef de Mendoza, presbítero de la Orden de Predicadores y conventual en el de esta villa, cuya asistencia es de ocho a nueve de la mañana, y su renta, como consta de su fundación, es de 50.000 maravedís de vellón anuales.

Otra de vísperas de San Buenaventura, cuya fundación fué posterior, de la que es actual catedrático de dicha sagrada facultad de teología fray Josef Cordero, presbítero del Orden de Observancia de señor San Francisco, y es la hora de su asistencia de dos a tres de la tarde, cuya cátedra, existiendo siempre en sujeto de dicha Orden, los años que la lee en esta Universidad se pasan por dicha religión, mediante su asistencia y acto de conclusiones que anualmente defiende en esta Universidad, para su jubilación, de que es actual ejemplar el jubilado de dicha Orden fray Juan de Salazar, conventual en el convento de esta villa, catedrático que fué de la referida cátedra, quien por la explicada razón obtuvo el ascenso de dicha su jubilación.

---

(1) A. H. N. Consejo. Casa de Osuna, leg. 22, núm. 1.

»Otra cátedra en que se lee la teología moral, de la que es actual catedrático fray Manuel González, presbítero, conventual en el de la observancia de nuestra señora del Carmen de esta villa, y es su asistencia de tres a cuatro de la tarde, cuya dicha religión le pasa también los años que la lee en esta Universidad para el magisterio y jubilación en ella, como queda dicho en la antecedente de señor San Buenaventura, de que es actual ejemplar el anterior catedrático de ella fray Manuel de Dueñas, quien por haberla leído en esta Universidad, logró el ascenso de su jubilación y magisterio por la referida religión de nuestra señora del Carmen; cuya fundación es posterior.

»Otra también posterior de dicha facultad de sagrada teología según la doctrina del beato Egidio, de que es actual catedrático fray Diego Rincón, presbítero del Orden de señor San Agustín, conventual en el de esta villa, y la hora de su lectura es de diez a once de la mañana» (1).

Las demás facultades, que en la época de florecimiento se enriquecieron también con nuevas cátedras, vinieron luego a menos, suprimiéndose en cánones la de Sexto y la de Decretales, en leyes una de las dos de Instituta y la de Código, y en humanidades la de griego, la de retórica y la de matemáticas. Quedaban, pues, tan solo las dos de prima y vísperas de primera fundación en cánones, leyes y medicina, una de Instituta, la de anatomía, dos de filosofía y una de gramática.

Entregados esos informes al fiscal, reparó éste en la falta de aprobación de la Universidad por parte del rey; pues aunque los informantes aseguraban haber existido esa aprobación, cuya pérdida atribuían a descuido del encargado del archivo, y trataban de corroborar su aserto con la declaración de algunas personas ancianas, que decían saber por tradición que la Universidad estaba aprobada por el monarca, replica con razón el fiscal, que no se comprende tal descuido en la conservación de un documento básico para la existencia legal de aquel instituto; y al no encontrar mención de él ni en las constituciones ni en los estatutos originales o reformados posteriormente, es señal clara de que nunca existió. En consecuencia propone que, de querer que la Universidad prosiga, se revalidasen los grados concedidos por ella y se le dé aprobación formal.

Pocos años después, en 1767, contestando la Universidad a una real orden acerca de las provisiones de cátedras, proporciona nuevos informes, confesando que la situación económica y científica de aquella academia

(1) A. H. N. Consejo, leg. 5.457, núm. 2.

era lamentabilísima, a pesar de las apariencias. «A los [catedráticos] de santa escriptura y prima de Sto. Tomás—se lee en el informe—[se reparten] 86 [reales]; a los de vísperas de Santo Tomás, San Buenaventura, Durando de Santo Porciano, beato Egidio, Escoto, Moral... no se les reparte cosa alguna ni gozan renta de esta Universidad, y sirven respectivamente sus cátedras por el obsequio que en ello hacen al claustro. No obstante este corto estipendio, las cinco de las facultades [de] cánones y leyes, las tres de medicina, una de filosofía y la de latinidad y retórica tienen actualmente riguroso ejercicio de lección a mañana y tarde, y las demás lo tendrían si acudiesen escolares a sus clases, como sucedió el año de 1762; pero desertas y despobladas las de santa teología por el recurso que tienen los cursantes a las casas y estudio de los regulares, se contentan dichos catedráticos con manifestarse ofreciéndose al público en las frecuentes conclusiones generales que defienden y constan del libro de ellas». Para el sostenimiento de diecinueve cátedras disponía la Universidad de la cantidad irrisoria de 3.800 reales. Los colegiales porcionistas, en lugar de 36, habían quedado reducidos a tres. El estudio de las primeras letras, latinidad y retórica, añaden, había decaído «después que empezaron a enseñarlos en estos reinos los regulares de la Compañía de Jesús». La fecha del informe, 1767, explica que se juzgue tan desfavorablemente la actuación de los jesuítas.

Nada de esta inconcebible decadencia se traslucía en el informe de 1762. Por eso el fiscal, ante una situación tan lamentable, propuso que la Universidad fuese suprimida por inútil y aun perjudicial. Pero el Consejo optó por conservarla reformando su plan de estudios. No hemos logrado ver ese plan ni conocemos la fecha de su publicación. En documentos de principios del siglo XIX, se dice que estaba en vigor el de 1786. En él la facultad propiamente de teología debió quedar reducida a las cuatro cátedras de biblia, prima, vísperas y lugares teológicos o de Melchor Cano, de nueva institución, introducida poco antes en todas las universidades. Es probable que quedase también la de moral y se añadiesen las de historia y disciplina eclesiástica, pero no se hace mención de ellas en los documentos posteriores.

En 1779 recibió la Universidad una real cédula mandando que todos al graduarse hiciesen juramento de defender la Inmaculada Concepción, como se practicaba ya desde el siglo anterior en Alcalá, Salamanca y Valladolid. Pero la Universidad, que era inmaculatista desde su fundación, necesitaba otras recetas para recobrar su primitivo esplendor.

El siglo XIX, desde sus primeros años, fué fatal para ella. En 1807, a

2 de julio, se leyó en claustro la real orden en que, según el nuevo Plan general de estudios, quedaba suprimida. Se acordó acatar la superior disposición, pero el ayuntamiento comenzó a gestionar su restablecimiento, logrando de la Junta suprema de Sevilla que pudiera seguir subsistiendo, con tal que lo aprobase la Junta central (orden leída en claustro el 16 de noviembre de 1808). Esta Junta se avino a ello, y en consecuencia continuó abierta durante los años de la invasión francesa, en cuanto lo permitieron los acontecimientos. En 1815 se restablecieron todas las universidades suprimidas en 1807. La de Osuna tuvo de 1814 a 1818 una matrícula muy reducida. Subió algo en 1819, pero luego, ante la perspectiva de su extincion, se inició un descenso rápido, contando en 1824 con muy pocos alumnos, salvo en filosofía. En 1822, noticiosa de que figuraba entre las amenazadas de supresión, se trató en claustro pleno extraordinario de enviar a la Corte una solicitud abogando por su continuación. El ayuntamiento apoyaba la demanda. Pero dos años después, a 25 de octubre de 1824, se leyó la orden de 14 del mismo por la cual quedaba extinguida. Se acordó obedecerla, aguardando tiempos bonancibles para representar a su Majestad los motivos porque debía continuar. Sin duda la Universidad, al ver que todo esto era repercusión de los cambios políticos, abrigaba aún un rayo de esperanza en el porvenir. Y en efecto, a 17 de octubre de 1832 se leyó una real orden, en virtud de la cual quedaba restablecida, al igual que las afectadas por la anterior supresión. A 10 de noviembre se reorganizó precipitadamente el cuerpo de profesores. Al día siguiente se reunió de nuevo el claustro y es el último que figura registrado en los libros universitarios de Osuna.

2.—Profesorado de la Facultad de Teología.

La Universidad, según se ha podido comprobar recorriendo su historia, por voluntad del fundador tuvo desde el principio carácter preferentemente eclesiástico, y la facultad mejor atendida por la competencia del profesorado, aunque no en los salarios, fué la de teología. Para ello, desde primera hora se pensó en utilizar la ayuda de las órdenes religiosas: dominicos, agustinos, franciscanos, carmelitas, mínimos y terceros de San Francisco, que tenían casa en la villa, levantada en gran parte a costa del mismo conde fundador.

Dominicos.—Entre todos distinguió éste con singular predilección a la Orden de Predicadores. La fundación del Convento de Santo Domin-

go de Osuna data de 1531. Según documentos que se guardan en el Archivo Histórico Nacional, don Juan Téllez Girón hizo en ese año donación a la Orden dominicana de la ermita de San Sebastián sita en dicha villa para que en ella, su hospital y sitio se estableciese un monasterio de religiosos. A 12 de septiembre el padre Antonio Criado, por mandato del provincial, tomó posesión de la indicada ermita. Se ha conservado el acta de toma de posesión, documento curioso que vamos a reproducir aquí en su parte esencial. Hecha la presentación por el padre Criado de la carta del conde y del poder del superior, el licenciado Carvajal, vicario de la iglesia de Osuna, dijo «que él obedecía al dicho mandamiento de su señoría. E en cumplimiento de él luego en continente tomó por la mano al dicho señor maestro fray Antón Criado y le metió en la iglesia ermita de San Sebastián, e dijo que le daba e dió la posesión de ella. E el dicho padre maestro fray Antón Criado en señal de posesión entró en el cuerpo de la dicha ermita e iglesia, e con un hisopo echó agua bendita a los que allí se hallaron, e llegó al altar mayor e hizo oración, e tomó un misal que en el dicho altar estaba e dijo un oficio que comienza *Populus Sion,* etc., que es de la segunda dominica de adviento. Y luego vino a la puerta de dicha iglesia y echó fuera al dicho señor vicario e a todos los que allí estaban, e cerró las puertas por de dentro e después las tornó a abrir, e las cerró por de fuera con el cerrojo e con la llave. E de allí fué a la casa de la dicha iglesia que está junto a ella, que al presente es hospital, e el dicho vicario le metió por las manos al dicho padre maestro en la dicha casa, el cual entró dentro e se paseó por ella e cortó ciertas ramas de un árbol que estaba plantado en el huerto de la dicha casa, e echó fuera a Diego de Rivas, hospitalero en la dicha casa e a todos los que allí estaban, e cerró por dentro las puertas de la dicha casa, e las tornó a abrir e cerrar por de fuera; todo por posesión e en señal de posesión» (1).

El conde dotó al monasterio con 50.000 maravedís de renta anual y 50 gallinas, mas otros 10.000 maravedís para una capellanía de Santo Tomás que instituyó en el mismo convento con la carga de cinco misas semanales por el alma de sus padres. El convento tomó después la advocación de Santo Domingo.

Todavía hizo más don Juan Téllez Girón para estrechar intereses entre los dominicos y su nuevo Estudio. Meses antes de dar estado legal a la Universidad, a 20 de agosto de 1548, obtuvo de Paulo III un breve

(1) Cf. Arch. H. N. Consejo. Indice de papeles de la Casa de Osuna, t. 1.°, pp. 263-265.

que comienza *Exponi nobis,* por el cual se le autoriza para que, mientras él viva, pueda escoger de cualquiera de las provincias dominicanas de España tres religiosos doctos, que se encarguen de la regencia de las tres cátedras de teología que pensaba establecer en su Universidad. Además se le faculta para que, en caso de no resultar de su agrado y satisfacción los elegidos, pueda sustituirlos por otros, procediendo en todo ello con entera libertad, sin más limitación que el visto bueno del general de la Orden.

La ejecución del breve venía encomendada al obispo Feltrense, al abad de la colegiata de Osuna, y a Egidio, canónigo de Sevilla. Este último era probablemente Juan Gil, el famoso luteranizante aragonés reconciliado en 1552 por Domingo de Soto en nombre de la Inquisición, y condenado después de muerto al saberse sus complicidades con el heresiarca Constantino de la Fuente. El 21 de agosto, o sea un día después de darse el breve, otorgó el general Francisco Romeo su beneplácito, fiando de la rectitud de intención y prudencia del conde que la elección recaería en religiosos de sana doctrina, observantes y que no estuviesen ocupados en otros negocios de la Orden. El breve y su consentimiento por parte del General puede verse en los apéndices de este trabajo.

Las noticias acerca de los primeros profesores dominicanos que regentaron estas cátedras son bastante imprecisas. Con todo sabemos que el conde, haciendo uso de la concesión pontificia, encargó la de prima al padre Juan de Ochoa, colegial que había sido en Santo Tomás de Sevilla; la de vísperas al padre Diego de Santa Magdalena, y la de escritura al padre Vicente Calvo. Tuvo esto lugar hacia fines del 1548 o principios del 49. Ochoa continuó al frente de la cátedra de prima hasta 1556. Al dejarla él pasó a ocuparla el que tenía la de vísperas padre Diego de Santa Magdalena, quien la regentó hasta 1569-70 en que fué jubilado. En la de vísperas le sucedió el padre Francisco de Santa Cruz. El padre Calvo debió continuar en la de escritura hasta 1560. Después dicha cátedra quedó vinculada a la orden agustiniana. Esta parece ser la cronología más conforme con los diversos testimonios y documentos que hemos logrado ver.

El padre Alonso Fernández en su *Concertatio praedicatoria,* impresa en 1618, señala el principio de la regencia de los tres primeros dominicos hacia 1531, pero equivoca evidentemente la fecha de fundación del convento con la de la Universidad. Luego enumera los religiosos de la Orden que enseñaron hasta su tiempo, y añade:

«At vero notandum est quod fratres nostri per plures annos regebant

tres praedictas Universitatis cathedras ab initio earum institutionis. Et quia cuidam priori visum est quod assistentes fratres lectionibus vespertinae et sacrae scripturae, non poterant officium divinum persolvere horis statutis, idcirco primaria retenta cathedra, ceteras dimiserunt. Quae occasio insufficiens valde erat, in nostro potissimum ordine, cujus principale assumptum et institutum est docere et praedicare. Quare divina officia vel antecedere, vel postponere poterant hora praecedenti vel subsequenti, ut in aliis gravissimis conventibus et collegiis nostris mos est».

Podían en verdad nuestros religiosos haber negociado con el fundador que las tres cátedras quedasen vinculadas perpetuamente a la Orden, ya que la concesión pontificia era nada más que para mientras viviera el conde; pero ni a los dominicos convenía esa gracia, por resultarles onerosa, ni entraba en los planes del patrono semejante medida, pues habiendo dotado en la misma población conventos de otras órdenes, parecía justo que todas tomasen parte en las tareas académicas. El celoso superior a que alude Fernández, no procedió pues tan arbitrariamente, dado que pusiera mano en ello, y en todo caso el conde, pasando por encima del prior, pudiera haber traído personal de fuera, como se le facultaba en el breve.

Según el mismo Fernández, los dominicos que tuvieron cátedra hasta su tiempo fueron:

En la de prima:

Juan de Ochoa.

Diego de Santa Magdalena.

Martín de Mendoza [léase de Córdoba, sustituto del anterior al ser jubilado].

Vicente Hernández.

Tomás Coello.

Mateo Ortega [en 1600].

Domingo Cano.

Pedro Hidalgo [que la regentaba en 1617, año de su muerte].

En la de vísperas:

Diego de Santa Magdalena.

Francisco de Santa Cruz.

Agustín Salucio.

En la de biblia:

Vicente Calvo.

---

(1) A. Fernández, O. P. *Concertatio praedicatoria*. Salamanca, 1618, pág. 495.

La lista, con algunos retoques, puede darse por buena. Pero conviene añadir algo acerca de estos profesores que ocuparon las cátedras en la época del mayor florecimiento de la Universidad.

Del padre Vicente Calvo leemos en la «Relación historial del real convento de San Pablo de Sevilla», escrita por el padre Salvador García (1686-1737) y conservada en el archivo municipal hispalense: «Tomó el hábito y profesó en este convento a ocho de febrero de 1512; le dió la profesión el superior fray Fernando de Santillana. Fué colegial de Valladolid. Fué insigne teólogo, versadísimo en la sagrada escriptura, y deseando el excelentísimo señor conde de Ureña, hoy duque de Osuna, ilustrar su nueva universidad de Osuna con los sujetos de la mayor literatura, escogió a este padre, que fué él el primer catedrático de aquella Universidad, que en su principio fué de las famosas de España. Fué electo provincial. Murió en este convento lleno de merecimientos».

El padre Juan de Ochoa nació en 1494, habiendo profesado en el convento de Toledo. En 1517 ingresó de colegial en Santo Tomás de Sevilla, donde terminados los estudios quedó por algún tiempo de profesor. El capítulo general de Roma de 1530 le nombró catedrático de teología en Santo Tomás de Avila para el año de 1532. En mayo de este año firmaba en Medina del Campo junto con el padre Miguel de San Sebastián, prior de Santo Domingo de Vitoria, una calificación sobre ciertas proposiciones del proceso del humanista Juan de Vergara (1). Después no aparece su nombre hasta que lo encontramos de profesor de Osuna. En 1556 regresó a Santo Tomás de Sevilla, y tres años más tarde se le nombra prior perpetuo del nuevo convento de Montesión, fundado en Sevilla por doña Mencía de Guzmán. El capítulo general celebrado en Aviñón en 1561 lo transfilió de la provincia de España a la de Andalucía. Habiendo tomado parte como calificador en los procesos de Egidio y Constantino, que se dilucidaron en Sevilla entre 1558 y 1560, se le llamó también a Madrid para calificar los escritos del arzobispo Carranza (1570). Luego (1572-74), muy contra su voluntad, formó parte de la comisión de teólogos que envió Felipe II a Roma para fiscalizar las calificaciones de los teólogos romanos nombrados por el Papa. Murió en la Ciudad Eterna a 31 de marzo de 1574. «Fray Juan de Ochoa—escribía con fecha de 2 de abril de ese año don Juan de Zúñiga a Felipe II—murió anteayer de una calentura contínua que le duró más de quince días, y acabó tan ejemplarmente como vivió». Conservamos varias cartas suyas y otras que le escribió el Con-

(1) Arch. H. N. Inquisición de Toledo, leg. núm. 42, ff. 35 39.

sejo de la Inquisición para que emprendiese el viaje a Roma. Publicó (Roma, 1565) las conclusiones de todos los artículos de la *Suma teológica* en exámetros latinos.

El padre Martín de Córdoba, hermano del confesor de Felipe II fray Gaspar de Cordoba, figura regentando la cátedra de prima en la visita que se hizo a la Universidad en 1572, habiendo tomado posesión de la misma el 4 de septiembre de 1570. Entre los papeles que se conservan en Osuna se encuentra un testimonio del general de la Orden padre Serafin Cavalli, fechado en Roma a 17 de junio de 1571, por el cual otorga la presentatura en teología a nuestro profesor. «Ut praeter divinum, quod tibi pollicentur in re litteraria transacti labores,—dice—humanum quoque virtutis praemium tibi condonaremus, quo et studia tua, ingenium et morum elegantia et optima indoles atque modestia decorarentur, studiosorumque animos alacriores atque propensiores in perferendis incommodis redderemus, et cursus tuos theologicos tum in conventu Cordubensi per tres annos, tum primariam theologiae cathedram moderando in universitate Ursunensi, magno cum applausu auditorum eam profitendo, scholastico honore prosequeremus». Murió joven aún unos años después, sucediéndole en la cátedra el padre Vicente Hernández, el cual recién ingresado en ella (1578), se graduó de doctor en artes y luego en teología (1579). El capítulo general de 1583 aprobó su magisterio por estas palabras: «In provincia Beticae approbamus lecturas eorum qui, cum obtinuerint cathedras in scholis saecularium et cum legerint per quatuor annos, promovebuntur ad magisterium et erunt extra numerum taxatum, dum tamen capitulo generali praesententur. Et modo aceptamus magisteria eorum qui legerunt per quatuor annos, videlicet fratrum Vicentii Hernández, praesentis capituli diffinitoris et regentis Ussunensis...» (1).

Gallardo en su *Ensayo de una biblioteca de libros raros y curiosos,* t. 3.°, cols. 180-181, le atribuye el siguiente escrito, cuyo original dice que obraba en su poder: *Canto en alabanza de la Purísima Concepción y dignidad de madre de la sacratísima Virgen nuestra Señora, dedicado al excelentísimo señor don Pedro Girón, duque de Osuna y conde de Ureña, virrey del reino de Nápoles y capitán general de la majestad real del rey Filipo. Compuesto por el maestro fray Vicente Hernández, de la Orden de Predicadores y catedrático de prima de teología en la insigne Universidad de Osuna, 1582.* En 4.°, 106 folios con dibujos.

Del padre Domingo Cano, colegial que había sido de San Gregorio de

(1) Reichert, *Acta cap. generalium,* t. 5. p. 251.

Valladolid, no podemos precisar en qué años ocupó la cátedra de prima, si bien tuvo que ser entre el primero y segundo decenio del siglo XVII. En 1616 fué elegido provincial, y luego ascendió a la silla episcopal de Cádiz.

El salario de la cátedra de prima mientras la tuvieron los dominicos, se distribuía por igual entre el convento y el que la regentaba, a razón de 25.000 maravedís anuales para cada parte.

En cuanto a los catedráticos de vísperas, del padre Francisco de Santa Cruz, colegial de San Cregorio, sabemos que comenzó a regentarla en 1556, según esta orden que figura entre los papeles de la Casa de Osuna:

«Nós el Vicario general y difinidores del Capítulo provincial que se celebra en este convento de San Pablo de Sevilla, mandamos al padre fray Francisco de Sancta Cruz, morador en nuestro convento de Sancta Cruz de Granada, en virtud de sancta obediencia et sub praecepto, que vaya a la villa de Osuna y en la Universidad della regente la cátedra de teología de vísperas en servicio de Dios y del ilustrísimo señor conde de Ureña, patrón y fundador de la dicha Universidad. Y por virtud desta le revocamos del dicho convento de Sancta Cruz de Granada y le asignamos al convento de Sancto Domingo de Osuna, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; y le encargamos y rogamos que con toda diligencia y cuidado lea y aproveche en la dicha Universidad, y allí emplee la suficiencia y letras de que nuestro Señor le ha dotado. En fe de lo cual firmamos esta de nuestros nombres. De nuestro Difinitorio de San Pablo de Sevilla, 28 de abril de 1556. - Fray Bernardino Vich, vicario general.—Fray Martín de Mendoza, diffinitor.—Fray Vicente Calvo, diffinitor.—Fray Domingo de Guzmán, diffinitor.—Fray Dionisio de Sanctis, diffinitor (Sello de la provincia Bética, empleado desde 1536» (1).

El padre Santa Cruz se bachilleró en teología a 22 de noviembre de 1558. Después en 1565 figura como regente en Santo Tomás de Sevilla. El cronista Juan López, en su *Historia de la Orden de Santo Domingo* (3.ª parte, Valladolid, 1613, pág. 354), le hace también catedrático de prima. Dejó, según Góngora, historiador de Santo Tomás de Sevilla, 23 tomos de lecturas o comentarios a la Suma.

El padre Agustín Salucio, catedrático de vísperas según Fernández, no aparece como tal en los papeles universitarios, ni Rodríguez Marín le incluye en su lista de catedráticos escritores, con ser autor de diversos tratados en romance de relevante mérito.

---

(1) Archivo H. N. Papeles de la Casa de Osuna, leg. 6, n. 11.

Otro tanto debemos decir acerca del famoso predicador Alonso de Cabrera, a quien el Monopolitano (3.ª parte, pág. 220) y Lorea en su «Crónica de la provincia de Andalucía» todavía inédita (t. 2, fol. 65), hacen catedrático de esta Universidad.

Tampoco hemos logrado comprobar la regencia del padre Agustín de Espínola, colegial que fué de San Gregorio (1591), del que trata extensamente H. Sancho en su monografía sobre nuestro convento de Jerez, asegurando que fué catedrático en Osuna (1).

La lista de dominicos catedráticos en esta Universidad durante el siglo XVII contiene lagunas que ni por los registros universitarios, hoy incompletísimos, ni por informes de otra procedencia hemos podido llenar. Hay sobre todo un vacío de más de cincuenta años en que, si bien por algún tiempo debieron nuestros religiosos estar alejados de aquel centro, se hace difícil de creer que su ausencia se prolongase por espacio tan largo. Veamos cómo se puede explicar semejante anomalía.

En 1621, según consta por los papeles universitarios, ocupaba la cátedra de prima el padre Gabriel Vázquez, O. P., quien figura en 1624 como canciller de la Universidad. Vivía aún en 1632.

Por ese mismo tiempo o quizá algo antes debe situarse el profesorado del padre Alonso Tamariz, si fué en efecto catedrático de esta Universidad, como afirma la *Relación historial* del convento de San Pablo de Sevilla antes mencionada. Había ingresado de Colegial en Santo Tomás de Alcalá en 1600, y en 1619 fué electo regente de Santo Tomás de Sevilla,

---

(1) Nuestro antiguo amigo don Hipólito Sancho, a quien hemos consultado recientemente sobre el particular, nos escribe desde Puerto de Santa María: «De su profesorado [del padre Espínola] en Osuna hablan las *Memorias históricas del convento de Santo Domingo de Jerez* por el padre Diego Franco, escritas en 1719. Pero hay que tener en cuenta que para lo biográfico se sirve de las notas dejadas por el padre Juan Mexía, contemporáneo del padre Espínola, quien así lo consignó. Además, el padre Juan de Espinola, sobrino carnal del padre Agustín e historiador de Jerez, consigna el detalle en su *Historia de la Casa de Espínola,* inédita aún y en poder de don José Velázquez Gaztelu como sucesor de la Casa de los marqueses de Campo-Ameno, quien me comunicó una copia de la misma. Dicha Historia fué compilada por los años de 1643. Ahora bien ¿en qué fecha tuvo la cátedra el padre Espínola? Según el libro de profesiones del convento de Jerez fué prior del mismo desde agosto de 1606 hasta junio de 1609. Volvió a serlo en 1614 1617 y por tercera vez en 1620-23. Fué además profesor y regente de estudios en Jerez y en el convento de Regina de Sevilla. Problablemente enseñó en Osuna entre 1597, fecha de la terminación de su colegiatura en Valladolid, y 1606 en que comienza su primer priorato en Jerez».

cargo que renunció tres años después, falleciendo en 1632. Era además de teólogo, consumado jurista.

Hacia 1637 surgieron algunas diferencias entre los dominicos y la duquesa de Osuna que, añadidas a contiendas anteriores acerca de la Inmaculada, debieron motivar nuestra retirada de aquella escuela. El padre Rafael Pereira, S. J., en carta que escribe desde Sevilla a 27 de abril de 1637, cuenta lo siguiente: «El padre Melchor de Valencia, rector de Osuna, escribe el caso siguiente en 24 de abril de 1637 años: No se si ha llegado por allá el caso de los dominicos deste convento, que es de los singulares que han sucedido. Resistieron mucho el prior y mayor parte del convento la entrada que hicieron los mercenarios descalzos al lugar. Y como se había hecho a sombra y amparo de la duquesa, sintió esta resistencia, y ayudada, según dicen, de un fraile del mismo convento que estaba mal afecto al prior, pidió viniese visitador. Vino el maestro Durán o Durango, y parece que favoreciendo el partido de la duquesa, debió de exceder algo, y quiso valerse también del señor Nuncio para que le diese más término, que su provincial le había negado, y queriendo notificar la visita, se previno el prior y convento con otros doce frailes de irse a Sevilla a su provincial, y salió con ellos el tercero dia de Pascua a las nueve del dia por medio de la iglesia en procesión, las capillas echadas, y el prior delante con una cruz enlutada, y así prosiguieron su camino a pie cantando *In exitu Israel de Aegypto* etc., echando puños de tierra por las espaldas, hasta Marchena. Y dicen que desde esta villa, que está seis leguas de la de Osuna, tuvieron cabalgaduras que les enviaron algunos devotos. Mucho cuidado ha causado esta acción. Han dicho que el provincial ha sentido mucho el haber traído el buleto del señor Nuncio, y que favoresce a los que salieron a buscarle y que los volverá aquí. En este estado queda, y culpan mucho a la duquesa de que se haya metido con religiosos ni capítulos o nadie. Bien nos está que en esta ocasión no se confiese con la Compañía» (1).

Aun suponiendo que en este documento haya exageraciones, dado el espíritu que lo informa, señala uno de los motivos que impulsaron a los nuestros a retirarse de la enseñanza. ¿Cuánto tiempo duró esta ausencia? En las actas de la congregación intermedia celebrada en Málaga en 1660 encontramos el siguiente acuerdo, que no parece ajeno a aquellas diferencias: «Denuntiamus eumdem reverendissimum patrem nostrum [Generalem] sub litteris datis Neapoli 6 julii 1659, propter justas et graves

(1) Madrid. Academia de la Historia. Papeles de jesuítas, tomo 146, núm. 23.

causas a sua reverendissima discusas, voluisse et praecepisse ut fratres conventus nostri de Osuna nullo modo praedicti loci universitatem adeant studiorum causa, sed quod eorum studium praecise ad conventum redu catur». Aunque nada se dice acerca de nuestros catedráticos, la orden supone que no reinaba gran armonía entre ellos y la Universidad.

Después de estos desacuerdos, el primer dominico que encontramos actuando de profesor en la Universidad es el padre Antonio de Alcalá. Consta su profesorado por estas palabras que se leen en un tomo de varios de la biblioteca provincial de Córdoba (sign. 54-63), fols. 163-183: «Vejamen dado en la universidad de Osuna en el grado de doctor en teología que recibió don Gaspar de Salazar, por el P. M. Fr. Antonio de Alcalá, regente del convento de Santo Domingo de Osuna y catedrático de prima de la misma Universidad. Año de 1668, día 25 de noviembre». En los primeros años del siglo XVIII (1701-1706) residía en el convento de Córdoba, donde había profesado.

Padre Juan Groso.—Por las actas de la visita hecha al colegio y Universidad por el franciscano Antonio de Melgarejo en 1692, consta que entonces tenía la cátedra de prima este dominico (Papeles de la Casa de Osuna, leg. 17, núm. 12).

Jerónimo Tolón.—En un acto de grados de 1695, se dice sin señalar fecha que había sido catedrático de prima en la Universidad, y desempeñaba a la sazón el priorato de su convento. Murió por los años de 1700-1701.

Juan del Busto y Monroy.—Según el registro de grados de 1692 tenía entonces la cátedra de vísperas. De 1694 a 1696 figura regentando la de prima.

Francisco Villas.—Regente del convento de Osuna en 1697, actúa en noviembre de 1698 como catedrático de prima en la colación de grados, siendo así que en otro registro de septiembre del mismo año se da ese título al padre Antonio de Santo Tomás. Tal vez éste era sustituto del primero, jubilado para entonces.

Antonio de Santo Tomás.—En el registro de grados de 1698 figura ya, según acabamos de indicar, ocupando la cátedra de prima, en la cual se guía aun en 1717, llegando a jubilarse en ella. Murió entre 1736 y 1741.

Del siglo XVIII hemos encontrado estos catedráticos dominicos:

Tomás del Corral.—En una colación de grados de 1713 se le llama catedrático de prima, pero como esta cátedra la tenía el padre Antonio de Santo Tomás, él debía regentar la de vísperas, o era sustituto de la de prima. Después en 1723 fué visitador de la Universidad.

Francisco de Escamilla.—Figura como catedrático de prima en 1746 en

los registros universitarios y en la oración fúnebre del padre Diego Ramírez, que predicó en Osuna el 24 de noviembre de 1747.

José de Mendoza.—En unas conclusiones universitarias que defendió en 1764, se le llama catedrático de prima.

Alfonso Moronte.—Según las actas de la congregación intermedia de la Provincia de Andalucía de 1775, tenía a la sazón la cátedra de vísperas, en la cual llevaba ya muchos años.

Eduardo González.—Se graduó por Osuna en 1776, regentando entonces como sustituto la cátedra de prima. En 1779 se opuso a la de vísperas en competencia con el padre José Fernández, de la tercera orden de San Francisco, que tenía una cátedra de filosofía. Por 19 votos contra 8 salió vencedor el dominico.

Domingo Castroverde.—En 1777, regentando interinamente la cátedra de Melchor Cano (lugares teológicos), de nueva fundación, se graduó en teología. Dos años después, previa oposición, la llevó en propiedad y continuó en ella hasta su muerte, ocurrida en 1787.

José Clavasio.—Entre sus méritos se enumeran en las actas del capítulo provincial de 1795, que había regentado por tres años una cátedra de artes en esta Universidad, y llevaba ya siete en la de teología moral.

Francisco de Paula Arriaza.—En 1820 figura como sustituto en la de Lugares teológicos. Después tuvo una de filosofía, y en 1824 la de Lugares en propiedad. La comenzó también a desempeñar en 1832, al restablecerse la Universidad.

Durante el siglo XVIII nuestros religiosos ocuparon además varias cátedras de artes, por ejemplo el padre Antonio Rafael Rodríguez, quien tenía una en 1788, continuando en ella hasta su muerte en 1813.

Agustinos.—El conde don Juan Téllez Girón prestó a esta orden parecidos favores que a los dominicos, y sus miembros se lo recompesaron colaborando entre los primeros en las tareas universitarias. En 1534 les fundó en aquella población el convento de nuestra Señora de la Esperanza, siendo ésta una de las órdenes que se mencionan en la constitución 69 con las que contaba para la enseñanza teológica.

La primera cátedra en que figuran es la de Durando (acaso por ser considerado este dominico como precursor de Gregorio Ariminense-agustino), establecida entre los años 1548 y 1550, encargándose de ella el padre Pedro Abrego. Esta, como queda indicado, carecía de dotación, Después, hacia el año 60 entraron en la de biblia, la cual quedó vincula.

da a su orden por mucho tiempo. Hacia fines del siglo XVII se estableció la cátedra de Egidio Romano, encomendada también a los agustinos.

La serie de catedráticos que facilitaron a la Universidad durante la primera época es bastante segura, por haberse conservado en diversos autores. La dificultad surge al pretender continuarla. Se han ocupado de ello en nuestros tiempos Rodríguez Marín, que trabajaba a base del archivo universitario, y luego el padre Conrado Muiños, quien sin aportar nuevos nombres, completa los datos del primero con el registro del padre general Cristóbal Patavino, y con el testimonio del padre Luis Torrelli en su *Secoli Agostiniani* (1). Pero esa lista sólo alcanza a los principios del siglo XVII, y se limita a siete profesores de la facultad de teología. Al tratar de continuarla hemos logrado agregar una veinte más, sirviéndonos por una parte del archivo universitario, y por otra del *Epítome historial de lo sucedido en el monasterio que comúnmente llaman colegio de nuestra señora de la Esperanza, de la orden de N. P. San Agustín de la villa de Osuna,* manuscrito de fines del siglo XVII que se conserva en la biblioteca provincial de Córdoba (sign. 54, núm. 40 de varios). Reproduzcamos lo que dice acerca de los profesores universitarios.

«Alcanzó [don Juan Téllez Girón] facultad de nuestro padre General para que escogiese de nuestra religión sujeto que regentase la cátedra de Durando, y escogió al muy R. P. M. fray Pedro Abrego [antes de 1552], a quien sucedió el muy R. P. M. fray Juan de Barrera [1552], sujetos de los mejores desta provincia de España. Leíase esta cátedra de 10 a 11, y duró hasta los años de 1609. Quitóse porque se fueron minorando las rentas».

«Catedráticos de la Universidad todos los que ha habido desde el principio: De la cátedra de prima, el P. M. fray Cipriano de Pineda—no habido otro *(sic)*—y confesor de los duques

»De la cátedra de vísperas, el P. M. fray Fernando de Zárate, confesor de los duques y visitador del Colegio, tres años [8 de junio de 1570-72] (2).

---

(1) C. Muiños Saenz, O. S. A. *Fray Luis de León y Fray Diego de Zúñiga.* El Escorial, 1914, pp. 204 212.

(2) En la visita de la Universidad hecha por septiembre de 1572 varios estudiantes carmelitas a quienes se tomó declaración acusan al padre Zárate, catedrático de vísperas, de que entraba tarde en clase, esperando de ordinario a la puerta para descansar un cuarto de hora después de dada la señal. Y añaden que, a consecuencia de ello, luego leía muy de prisa como para recobrar el tiempo perdido, y que los estudiantes no le podían seguir ni le escribían, quedando así disgustados.

El P. M. fray José de Herrera de Montoya.
El P. M. fray Diego de Tapia.
El P. M. fray Baltasar de Molina [1584], calificador y provincial [† 1616].
El P. M. fray Alonso de Villanueva, también provincial [† 1616].
El P. M. fray Cipriano de Pineda [1612].
El P. M. fray Salvador Parcel]1662], calificador del Santo Oficio.
«De la cátedra de escritura:
El P. M. fray Luis de Villalobos, y confesor de los duques[antes de 1565].
El P. M. fray Alonso Gudiel, muy erudito [desde 1563].
El P. M. fray Diego de Zúñiga [1575].
El P. M. fray Diego de Montoya [1578].
El P. M. fray Jerónimo de Sotomayor, calificador y provincial.
El P. M. fray Juan de Vitoria.
El P. M. fray Fernando de Vargas.
El P. M. fray Gaspar López Serrano.
El P. M. fray Alonso Parcel.
«De la cátedra de Durando hubo dos: el P. M. fray Juan de la Barrera, confesor de los duques; el P. M. fray Luis de Villalobos».

La lista, como se ve, contiene varios nombres no mencionados por Rodríguez Marín ni por Muiños ni por Torelli. Los papeles de la Casa de Osuna conservados en el Archivo Histórico Nacional nos dan a conocer otros profesores de esta orden. La cátedra de escritura la tenía en 1596 el padre Pedro Matías, como consta por su aprobación al libro del padre Andrés Núñez de Aranda, *Primera parte del vergel de la escritura divina*, Córdoba, 1600, y continuaba en ella en 1610 (leg. 13, núm. 7).

El padre Juan de Chaves era catedrático de vísperas en 1692 (leg. 17, núm. 12).

En 1698 tenía esta cátedra el padre Fernando de Valdivia, cordobés, de la cual subió a la de biblia, ocupada hasta entonces por el carmelita Contreras. En 1716 Valdivia estaba ya jubilado y era decano de la facultad (cf. sermón que predicó el 25 de octubre de 1716 en Osuna en la beatificación de Juan Francisco Regis. Córdoba 1716; y archivo de la Universidad de Osuna). En 1717 fué promovido al obispado de Puertorrico. Murió el 25 de noviembre de 1725.

Del siglo XVIII sólo hemos encontrado tres profesores agustinos: el padre Pedro de Lora, catedrático en 1713, sin precisión de cátedra, y de prima en 1717 (Archivo universitario); el padre Clemente Gómez, catedrático de biblia en 1750 (Registro de conclusiones), y el padre Diego Rincón, catedrático de Egidio Romano en 1762 (A. H. N. Consejo, leg. 5.457, núm. 2).

Franciscanos.—Los franciscanos observantes, aunque ausentes por lo general de las demás universidades en España, tomaron parte muy activa en ésta, correspondiendo a las esperanzas que puso en ellos el conde de Ureña. Tenían en Osuna, entre otras casas, el convento de la Madre de Dios, fundación de doña Inés Chirino, en el que entraron en 1530. Erigido luego en casa de estudios, colaboraron en las tareas académicas encargándose de la cátedra de San Buenaventura. Los primeros franciscanos que consta haberla desempeñado fueron los padres Pedro de Villalón y Diego de San Buenaventura. De éste y con referencia a su profesorado conventual escribe el padre Lain, que fué «el primero a quien se confió esta fatal empresa, los estudios por Escoto y nominales, el cual en el colegio de Osuna entabló este nuevo plan, contra la mente de su fundador, que quiso se leyera en él la doctrina de San Buenaventura» (1). Su paso por la Universidad fué breve.

En 1572, cuando se hizo la visita de la misma, figura al frente de esta cátedra el padre Juan Ramírez, guardián de su convento († 1616). A principios del siglo XVII la tuvo el padre Pedro de Abreu. En 1692, al visitar la Universidad el franciscano Antonio de Melgarejo, la desempeñaba el padre Sebastián de Campos. Antes la había tenido el padre Cristobal Sabariego, según consta por un acto de grados de 1695. En 1718, aparece jubilado en ella el padre Andrés de Portillo, y en 1727 fallecía en Cadiz el padre Francisco de Ojeda, antiguo profesor de la misma.

Después los franciscanos compartieron la regencia de esta cátedra con los terceros de San Francisco, cuyo convento fundó también el conde de Ureña. En los registros universitarios aparecen: en 1737 el padre Fernando de la Peña, de la tercera orden de San Francisco, catedrático de San Buenaventura; en 1747-48 el padre Francisco de Salazar, también de la orden tercera, en la misma cátedra, el cual en 1762 figura como jubilado en ella, ocupándola a la sazón el padre José Cordero, franciscano. En 1770-79 tenía la de Escoto el terciario Juan Toscano. Por último en 1804-1817 se menciona al padre Manuel Marrufo como catedrático de Lugares teológicos.

Los franciscanos de la tercera orden tuvieron además varios regentes de filosofía en esta Universidad.

Carmelitas.—Los carmelitas descalzos debieron entrar en la Univer-

(1) P. S. Lain, *Historia de la provincia de Granada,* citado por el P. A. Ortega, *Las Casas de estudios de la Provincia de Andalucía,* Madrid, 1917, pág. 225.

sidad en el siglo XVII al establecerse la cátedra de moral. Figuran al frente de ella: en 1695 el padre Manuel de los Ríos; poco después, en 1698 la regentaba el padre José Miranda, que suponemos era también carmelita; en 1740 el padre Manuel de Dueñas, a quien sucedió al jubilarse en 1761 el padre Manuel González. La de biblia estaba ocupada en 1698 por el carmelita Francisco de Contreras, el cual se graduó seis años después. Vivía aún en 1718.

Como religiosos catedráticos cuya orden no hemos podido precisar, figuran: en 1692 el padre Bartolomé de la Barrera, catedrático de biblia en 1718; el padre Juan de Cepeda, catedrático de vísperas, y el padre Juan de Castro, catedrático de Durando.

Seculares.—El clero secular no tomó parte en la enseñanza universitaria de la teología hasta las vísperas de la reforma realizada por Carlos III.

En 1753 aparece regentada la cátedra de biblia por el doctor José Martín Guzmán, y en 1762 por don Nicolás Meneses. En 1775 ocupa la de prima el doctor Manuel Díaz de Azamón; en 1787 el doctor José María González Robles, sucediéndole al llevar él en 1794 una canongía en León, el doctor Diego José Benítez, quien la dejó en 1797 por un canonicato de Málaga; en 1798 la tenía el doctor Juan Felix Calvo; en 1802 el doctor Cayetano Hue, y en 1811-14 don Francisco de Paula Crespo.

En la de vísperas sucedió en 1787 al dominico Castroverde el doctor Juan Nepomuceno, pero la dejó poco después para ir a desempeñar la magistralía de Ubeda. En 1798 estaba regentada por el doctor Alonso Pérez; en 1807 por el doctor José Zayas, y en 1817 por dan Juan Nepomuceno Cascallana.

En la de biblia, después de los dos ya mencionados, aparecen: en 1787 Nicolás de Meneses; en 1804 don Francisco de Paula Ruiz; en 1813 el doctor don Francisco de Mena, y en 1817 el mismo Francisco de Paula Ruiz.

La de Lugares teológicos la llevó en 1787 don Miguel Sánchez Jurado, quien pasó en 1792 a ocupar un canonicato en Segovia. En 1802, habiéndose jubilado en ella el doctor Alejandro Pérez, se sacó a oposición.

Esto es lo más saliente que hemos logrado averiguar sobre la enseñanza de la teología y profesores de la misma en Osuna. La Universidad parece que quedó extinguida por inanición en el curso 1832-33. Desde muy atrás venía arrastrando una vida lánguida, augurio siniestro de final tan desairado. Tuvo en sus principios algunos maestros notables, y

si es verdad que traspasado el 1600 la fortuna le fué adversa, nada hicieron por aliviarla los más interesados en ello, los que disfrutaban las colegiaturas, quienes a su vez fueron los primeros en sucumbir, pues desde los postreros decenios del siglo XVIII no aparece vestigio de los mismos. Justo castigo de los abusos con que oscurecieron obra tan benemérita del cuarto conde de Ureña.

FR. V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

APÉNDICES

I

Breve de Paulo III autorizando al conde de Ureña para escoger tres religiosos dominicos que se encarguen de las cátedras de teología.

Paulus Papa tertius: dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Exponi nobis nuper fecistis, quod cum alias tu, tamquam zelosus scientiae et sacrarum litterarum chistifidelibus et illorum animarum saluti necessariarum, volensque oppidum de Osuna, Hispalensis dioecesis, cujus dominus temporalis existis, et in quo una domus Fratrum Praedicatorum constructa existit, peramplius decorare, in dicto oppido unum collegium scholarium ad effectum ut in eo omnes facultates in quibus scholares possent utiliores reddi legerentur et interpretarentur, de tuis propriis et a Deo tibi collatis bonis construi et erigi feceris, illudque dotaveris, ac propterea plurimum desideras ut in eo facultas hujusmodi per tres fratres in sacra theologia doctos et sufficientes, qui vita sua durante diebus et horis statuendis cathedras suas ascendant et legant, quibus de salario honesto et sufficienti et aliis rebus ad id necessariis durante tempore quo cathedras ipsas rexerint providere intendis, legantur et interpretentur. Et quia in dicto ordine Fratrum Praedicatorum quam plures fratres in hujusmodi sacra theologia edocti reperiuntur, cupis propterea tibi a nobis et Sede Apostolica indulgeri et licentiam concedi, ut *quoad vixeris,* possis et valeas ipsos tres fratres Ordinis et theologiae hujusmodi professores in quibuscumque domibus seu conventibus ejusdem Ordinis regnorum Hispaniarum existentes, quos proptiores ad legendum in hujusmodi theologia repereris; ita quod fratres praedicti ad hujusmodi effectum suorum superiorum licentia petita, licet non obtenta, a suis domibus et conventibus exire et ad dictum oppidum se conferre ac lectura hujusmodi durante in conventu seu domo sancti Dominici dicti oppidi vivere et stare, inibique habitare et dicti Ordinis regulam observare, ac superiori dicti Ordinis sancti Dominici pro tempore existenti, excepto

tempore lecturarum faciendarum, in hujusmodi studio et cathedris temporibus congruis, ut decet, obedire et parere possint et debeant. Quare pro parte tua nobis fuit humiliter supplicatum, ut tibi super his opportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos, qui piis christifidelibus votis, praesertim christianae religionis ac verae et sanae doctrinae propagationem concernentibus annuere consuevimus, hujusmodi tuo pio desiderio etiam annuere intendentes, ac te specialibus favoribus et gratiis prosequi volentes, hujusmod supplicationibus inclinati, tibi et *quoad vixeris* tres fratres ejusdem Ordinis et theologiae professores in quibusvis conventibus seu domibus Ordinis et regnorum hujusmodi exsistentes, quos propitiores ad legendum in dicta sacra theologia compereris, tuo arbitrio eligere et assumere, ita quod fratres praedicti ad hujusmodi effectum suorum superiorum licentia petita, licet non obtenta, licite et impune absque alicujus [ir]regularitatis incursu a suis domibus et conventibus recedere et in dictum oppidum se conferre possint et valeant, sic tamen quod ipsi fratres ad lecturam hujusmodi pro tempore electi et assumpti sub obedientia pro tempore existentis superioris dictae domus seu conventus sancti Dominici vivere et stare, ac ibidem habitare et eidem superiori obedire, excepto tamen tempore lecturae hujusmodi, debeant. Et postquam ipsi fratres ad legendum electi et assumpti fuerint, et in lectura et doctrina praedictis tibi non satisfecerint, tu illos abinde amovere et alios tres fratres dicti Ordinis toties quoties volueris modo praedicto iterum assumere libere et licite possis et valeas, dommodo dilecti filii moderni ministri generalis dicti Ordinis ad hoc accedat assensus, apostolica auctoritate per praesentes concedimus et indulgemus. Quocirca venerabili fratri episcopi Feltrensi et dilectis filiis abbati collegiatae dicti oppidi de Osuna ac Aegidio .... [en blanco], canonico Hispalensis ecclesiae, per easdem praesentes committimus et mandamus quatenus ipsi vel duo aut unus eorum, per se vel alium seu alios easdem praesentes litteras et in eis contenta quaecumque, quoties pro parte tua fuerint requisiti, solemniter publicantes, tibique ac eisdem fratribus eligendis in praemissis efficacis defensionis praesidio assistentes, faciant auctoritate nostra te ac eosdem fratres eligendos omnibus et singulis in praesentibus litteris contentis pacifice frui et gaudere, non permittentes te aut illos desuper quomodolibet indebite molestari; contradictores quoslibet et rebelles per censuras ecclesiasticas illarumque aggravationem et reaggravationem, usque ad interdicti ecclesiastici appositionem et auxilii brachii saecularis invocationem inclusive, appellatione postposita, compescendo; non obstantibus praemissis, ac apostolicis et dicti Ordinis constitutionibus et ordinationibus, ac domorum et Ordinis hujusmodi juramento confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque indultis et litteris aposto-

licis Ordini et domibus ac superioribus praedictis sub quibuscumque tenoribus et formis ac cum quibusvis clausulis et decretis in contrarium quomodolibet concessis, confirmatis et innovatis. Quibus omnibus et singulis illorum omnium tenores, etsi pro illorum sufficienti derogatione de illis eorumque totis tenoribus specialis specifica et expressa mentio habenda foret, tenones hujusmodi ac si de verbo ad verbum insererentur praesentibus pro sufficienter expressis habentes, hac vice duntaxat, illis alias in suo robore permansuris, specialiter et expresse derogamus; ceterisque contrariis quibuscumque, aut si aliquibus cummuniter vel divisim ab Apostolica sit Sede indultum quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto hujusmodi mentionem. Datum Romae apud sanctum Marcum sub annulo Piscatoris die xx augusti M. C. XXXXVIII, pontificatus nostri anno quartodecimo.—F. de Torres.

(Al respaldo): Dilecto filio nobili viro Joanni Tellez Giron, comiti de Ureña.

(Archivo H. N. Consejo. Papeles de la Casa de Osuna, leg. 6, n.° 12).

II

Aceptación del Breve por parte del Maestro general de la Orden.

Nos frater Franciscus Romeus e Castilione, sacrae theologiae professor ac totius Ordinis Praedicatorum humilis generalis Magister et servus. Attenta religione, animi candore, vitae integritate et ad sacras litteras sincero affectu clarissimi et illustrissimi comitis de Ureña, praesentium tenore assensum praebemus litteris apostolicis in forma brevis a sanctissimo Papa nostro Paulo III suae celsitudini concessis, prout in eis requirimur, et assentiendo concedimus quod de provinciis Hispaniarum nostri Ordinis e quibus magis ejus sublimitati placuerit, possit assumere et in suo collegio oppidi de Osuna, Hispalensis dioecesis, habere tres sacrae theologiae magistros secundum formam in litteris apostolicis expressam.

Confidimus enim de ejusdem fidei integritate quod non nisi catholicos de morum praestantia, quod non nisi probatos et nostri instituti observatores, demum de ejus discretione ac animi generositate, quod non nisi ab officiis religionis vacuos et liberos assumet, quodque religionis et Ordinis nostri utilitatem propriis commodis anteponet, et utilioribus negotiis religionis occupatos non assumet. In quorum fidem has fieri et sigillo nostri officii muniri jussimus. Datis Romae xxi augusti M. D. XLVIII. Ita est, Frater Franciscus Romeus, Magister Ordinis Praedicatorum. *(Hay un sello).*

(Id. ib. Leg. 6, n. 10).

La relígión y la historia de las religiones

III

La religión del Evangelio.

En nuestro artículo anterior (1) hemos puesto de manifiesto cómo la religión natural, cuya existencia nos muestra la Etnología en las tribus que ocupan el primer peldaño en la escala de la cultura humana, había sido perfeccionada por la revelación divina concedida a Israel como una gracia singular, de la cual debían beneficiar luego todos los pueblos de la tierra. Esta revelación confirma y declara los puntos esenciales de la religión natural, y añade a ésta nuevos elementos que significan un progreso grande en la vida religiosa de la humanidad. En esta última parte hemos podido notar la suavidad con que procedió la Sabiduría divina al instituir la religión mosaica, cómo se amoldó a las condiciones de Israel y hasta condescendió con sus imperfecciones y debilidades, constituyendo una religión que, si en los elementos sustanciales, como son la noción de la Divinidad y los imperativos morales que esta noción impone, se distingue de todas las antiguas, en las formas externas de su expresión se parece mucho a ellas. De aquí que el estudio de éstas pueda servir para dar razón de no pocas dificultades que los textos bíblicos ofrecen.

Uno de los elementos más característicos de la revelación antigua es el mesianismo de carácter netamente religioso, aun en aquellos pasajes en que aparece envuelto en las formas políticas de la época. Los vates de Israel, al mismo tiempo que hablan al pueblo con quien viven, y le instruyen en sus deberes para con Dios, miran al futuro, viven en una época venidera, en la que Dios les hace ver el remedio de todos los males

(1) La Ciencia Tomista, n. CXLIV (Nov.-Dic. 1933).

que al presente lamentan y la consumación de los bienes de que ahora gozan. Vamos, pues, a mostrar cómo en esta nueva etapa de la religión revelada se perfecciona la obra de los profetas y se realizan sus promesas.

* * *

La religión realiza una aspiración del hombre por unirse con Dios. Esta unión no puede tener otra forma razonable que la sumisión del hombre ante la Divinidad (1). Tal sumisión se muestra en los actos más importantes del culto religioso, cuales son la oración y el sacrificio (2). Por ella el hombre trata de cumplir un deber para con la Divinidad, a que necesariamente le inclina el instinto de su naturaleza racional. Pero busca así mismo obtener algo de que carece y que no cree poder encontrar fuera de Dios. Todo esto, que en una forma u otra se realiza en todas las religiones, en concreto se realiza con una perfección proporcionada al conocimiento que el hombre alcanza de Dios. Por algo se dice que la voluntad sigue al conocimiento, sin que a esto se oponga la otra sentencia de que para conocer es preciso amar. En la religión natural esa sumisión del hombre a Dios se realiza en conformidad con la idea que el hombre naturalmente alcanza de Dios, autor de todas las cosas, del hombre y de cuanto necesita para su vida, legislador de la vida humana y juez de sus acciones, que generosamente premia o inexorablemente castiga. En la religión mosaica Dios se da a conocer como Señor de Israel, su Aliado, su Rey, su Padre y también su Juez. El fiel israelita busca la sumisión a Dios por la práctica de aquellos preceptos que Dios mismo le ha impuesto como condiciones de un pacto, el cual, aunque tenga apariencia de pacto bilateral, pero en realidad es un pacto entre un Señor, Soberano del cielo y de la tierra, y su siervo y criatura. Tales preceptos son para el israelita la expresión de las exigencias de su Dios; someterse a ellos es someterse a Dios, es asemejarse a El, es *hacerse participante de su justicia, hacerse justo.*

Mas todo esto puede realizarse de dos maneras. La una cumpliendo la

---

(1) «Ipse (Deus) enim *cui principaliter alligari debemus,* tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem». Sum. Theol., II. II. q. 81, a. 1, c.

(2) «Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scilicet *ei se subjicit,* et profitetur orando *se eo indigere sicut auctore suorum bonorum*». Ib. q. 83 a. 3, c. «Duplex est sacrificium... Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur *in protestationem divinae subjectionis*». Ib. q. 85, a. 4, c.

obra material impuesta por el precepto, sin pasar más allá. La otra, tomando el precepto como escala para subir hasta la voluntad de quien lo da, y aspirando a una plena conformidad de su voluntad con la divina. Ya se ve la diferencia que hay de una a otra sumisión. La primera es puramente *jurídica,* la otra es *moral.*

En el primer caso esta sumisión es sólo *material* y se halla representada por las obras cumplidas en virtud de la obediencia al precepto. Los motivos que impulsan a ello serán extrínsecos al que manda: el deseo de evitar las sanciones con que amenaza a los transgresores de los preceptos, o de lograr las ventajas que a los cumplidores se prometen. En el segundo caso la sumisión es *formal.* Mira el precepto como expresión de la voluntad sobrerana de Dios, y lo cumple obedeciendo a esa voluntad divina. Los motivos no son extrínsecos como antes, están tomados del mismo que manda, y es su amor lo que mueve a cumplir el precepto.

Ya se ve por aquí cuán diferente resulta en uno y otro caso la semejanza con Dios, la participación de su justicia. En el primero ésta consiste en la semejanza de la obra realizada con la voluntad divina, que el precepto representa. Esta semejanza es puramente material. En el otro la semejanza es la de la voluntad humana con la voluntad divina y con los motivos de sus mandatos. A la primera llama S. Pablo *justicia de las obras* o *justicia de la ley;* la segunda es la *justicia de la fe, la justicia de Dios,* o *la justicia,* a secas. Por la cual se hace el hombre participante de la justicia de Dios, o lo que es igual, de su santidad.

¿Cómo puede ser esto? En el orden de la naturaleza, en el cual todo el conocimiento que el hombre puede adquirir acerca de Dios, le viene de las criaturas por Dios producidas y conservadas con su infinito poder y sabiduría, esa justicia será *adquirida* por repetición de actos, en la misma forma en que se adquieren las demás virtudes, y mediante ellas obra el hombre *con prontitud, con facilidad y con agrado.* Pero en el orden sobrenatural, en que nuestro conocimiento de Dios proviene de la divina revelación y alcanza los misterios del Ser divino y de su obrar, inasequibles a la razón huumana, esa justicia ha de ser también de origen divino, *infundida* por Dios mismo en el corazón del hombre (1).

---

(1) Sto. Tomás termina la larga cuestión de doce artículos, que dedica, en su tratado de la ley, a los preceptos morales de la ley antigua, con este asunto de su eficacia para causar la justicia. Cuyas conclusiones, apoyadas en S. Agustín y en S. Pablo, se resumen en estas palabras: «Quibus duobus modis manifestum est quod praecepta legis justificabant, in quantum scilicet *disponebant homines ad gratiam Christi justifi-*

No podemos dudar que la Providencia generosa de Dios haya concedido en todos los tiempos, en un grado más o menos perfecto, esta justicia a los hombres, como que es indispensable para alcanzar la salud. Y los escritos del antiguo Testamento podrán ser un argumento irrefragable de esta afirmación (1). Pero los profetas de Israel nos la señalan como característica de los tiempos mesiánicos. Oigamos a Jeremías:

Días vendrán, dice Jahvé,
en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá,
una alianza nueva;
no como la alianza que hice con sus padres,
el día en que los tomé por la mano,
para sacarlos del país de Egipto,
alianza que ellos quebrantaron,
no obstante ser yo su esposo.
He aquí la alianza que yo haré con la casa de Israel
después de estos días, dice Jahvé:
Pondré mi ley en el interior de ellos,
y la escribiré en su corazón,
y yo seré su Dios,
y ellos serán mi pueblo.
Un hombre no enseñará a su prójimo,
ni un hombre a su hermano,
diciendo: «Conoced a Jahvé»;
porque todos me conocerán,
desde el menor hasta el mayor, dice Jahvé;
porque yo perdonaré su iniquidad,
y no me acordaré más de su pecado (XXXI, 31-34).

---

cantem, quam etiam *significabant;* quia, sicut dicit Augustinus, etiam vita illius populi (Israelis) prophetica erat et Christi figurativa... Justitia autem, sicut et aliae virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet (q. 63, a. 4). Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et haec est vera justitia de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum... Haec igitur justitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis, et secundum hoc praecepta moralia justificare non poterant, justitiam causando, sicut nec judicialia, quae quodammodo cum moralibus conveniunt... Sed neque praecepta caeremonialia, quae ad ritum sacramentorum pertinent, poterant hoc modo justificare» (I. II. q. 100, a 12, c.)

(1) La cual, según la fe cristiana, que no reconoce otro salvador sino a Jesucristo, debía de proceder de Cristo: «Nullus nunquam habuit gratiam Spíritus Sancti nisi per fidem Christi *explicitam* vel *implicitam.* Per fidem autem Christi pertinet homo ad

Y poco más tarde, decía Ezequiel en Babilonia: «Así habla el Señor Jahvé: Yo os reuniré de en medio de todos los pueblos, y os juntaré de todos los paises, en que habéis sido dispersos, y os daré la tierra de Israel. Y entrarán en ella y dejarán todas sus infamias y todas sus abominaciones. Yo les daré un solo corazón, pondré en el interior de ellos un espíritu nuevo, y quitaré de su carne el corazón de piedra, y les daré un corazón de carne, a fin de que sigan mis mandamientos, y guarden mis leyes y las practiquen, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» (XI, 17-20).

Aunque con temor de alargar la lista de testimonios, citaremos el célebre texto de Joel, que introduce a Dios hablando de su gran día, y dice:

> Y sucederá después de esto,
> que derramaré mi espíritu sobre toda carne;
> vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán;
> vuestros ancianos tendrán sueños;
> vuestros jóvenes tendrán visiones;
> hasta sobre mis siervos y mis siervas
> derramaré yo mi Espíritu en aquellos días (II, 28).

Semejantes palabras nos llevan como por la mano a recordar aquellas otras de S. Pedro a los oyentes que le preguntaban el día de Pentecostés: ¿Pues qué haremos, hermanos? A quienes Pedro respondió: «Haced penitencia, bautizáos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act. II, 38). El don del Espíritu Santo es el don mesiánico por excelencia, es una comunición del Espíritu de Dios, que elevándonos por encima de todo lo sensible y lo racionalmente inteligible, nos introduce en el seno de la Divinidad, nos hace participar de su sentir, de su entender y de su amar; de su santidad, de su justicia y de su vida; nos hace, en fin, ser un solo espíritu con Dios. Es la meta última, a que la religión puede aspirar.

Todo esto nos recuerda otro punto de doctrina, contrapuesto al que dejamos indicado en la nota precedente sobre la ineficacia de los preceptos legales para causar la justicia, y que nos señala la sustancia toda del Evangelio, y nos ofrece la norma suprema de su inteligencia verdadera. La primera cuestión que Sto. Tomás se propone al tratar de la ley nueva es, si es *ley escrita* o *ley infusa*. Y su respuesta es categórica: Toda cosa

---

novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant» (I. II. q. 106, a. 1 ad 3).

debe definirse por aquello que es en ella principal, como dice el filósofo. Ahora bien, lo que es principal en la ley del nuevo Testamento y en lo que está toda su eficacia, es la gracia del Espíritu Santo, la cual se nos da por la fe de Cristo. Por esto la ley nueva es principalmente la misma gracia, que a los fieles de Cristo se concede. Y esto aparece claro por el Apóstol, que dice: *¿Dónde está pues tu gloria? Queda excluída. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, por la ley de la fe,* llamando *ley* a la misma gracia de la fe. Y más expresamente (Rom. VIII, 2) dice: *La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte.* De donde S. Agustín dice también, «que como la ley de las obras fué escrita en tablas de piedra, así la ley de la fe está escrita en los corazones de los fieles». Y en otra parte añade: «¿Cuáles son las leyes de Dios, escritas por él mismo en los corazones, sino la presencia del Espíritu Santo?»

He aquí que Sto. Tomás, siguiendo a S. Agustín y a S. Pablo, parece presentarnos un Evangelio, que consiste en sólo el Espíritu de Cristo; el Evangelio sin dogmas, ni preceptos que predica el protestantismo liberal de hoy; el Evangelio de la libertad de los hijos de Dios, que Lutero pretendía sacar del Apóstol, como expresión fiel y genuína de su pensamiento.

Pero Sto. Tomás no es Lutero. Para él la verdad íntegra del Evangelio no se halla en un texto aislado, sino en todo el conjunto de la revelación escrita y aun ésta interpretada según el contexto que le ofrece la tradición y la vida de la Iglesia. Por eso a lo que dejamos escrito añade: «Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertas cosas como dispositivas para la gracia del Espíritu Santo y pertenecientes al uso de la misma gracia, que son como secundarias en la ley nueva. De éstas fué preciso que los fieles de Cristo fueran instruídos de palabra y por escrito, tanto acerca de las cosas que son materia de fe, como de las que son normas de conducta. Y por esto hay que decir que la ley nueva en *lo principal* es ley infusa, pero en *lo secundario* es ley escrita» (1).

Todas las cosas comprendidas en este postrer capítulo, no por ser secundarias respecto de lo principal, dejan de pertenecer a la ley evangélica; de tal suerte que el desecharlas sería desechar la gracia misma de

---

(1) Habet tamen lex nova quaedam sicut *dispositiva ad gratiam* Spiritus Sancti, et *ad usum hujus gratiae pertinentia,* quae sunt *quasi secundaria in lege nova;* de quibus oportuit instrui fideles Christi, et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta. (Ib ib., a. 1, c.)

Cristo. Cuáles sean ellas lo declara luego el mismo Doctor Angélico por estas palabras: En la Escritura evangélica no se contiene sino aquellas cosas, *que pertenecen a la gracia del Espíritu Santo,* o *como dispositivas,* o *como ordenadas al uso de la misma gracia.* Y como *dispositivas,* las hay que *miran al entendimiento* y a la fe, por la cual se nos da la gracia del Espíritu Santo. Estas se hallan contenidas en el Evangelio y son todas aquellas cosas que tocan a la divinidad y humanidad de Jesucristo. Las hay que *miran al afecto* como son las que tocan al menosprecio del mundo, por el que el hombre se hace capaz de la gracia del Espíritu Santo. Pues el mundo, esto es, los amadores de él, no puede recibir el Espíritu Santo, come se lee en Jn. XIV, 17. Pero *el uso de la gracia espiritual* consiste en las obras de las virtudes, a las que de muchas maneras exhorta a los hombres la Escritura del nuevo Testamento» (1).

Nada de cuanto la Tradición cristiana nos ha conservado queda fuera de la ley evangélica; pero cada cosa en el lugar que le corresponde. La sustancia de la ley evangélica es la gracia del Espíritu Santo. Mas para recibirla hay que empezar por echar del alma, por la penitencia, el espíritu del mundo; hay que abrazar la fe de Cristo, por quien únicamente podemos recibir esa gracia, y luego hay que vivir una vida inspirada en esa misma gracia. Sin estas tres cosas, ese don tan precioso que los profetas nos anuncian, no vendrá a nuestros corazones o no permanecerá en ellos. Al contrario, cuanto más cuidado pongamos en procurarnos esos tres elementos secundarios del Evangelio, tanto más eficazmente obrará en nosotros la gracia, que es la substancia del mismo.

Para que se vea mejor la diferencia de estas dos partes que Sto. Tomás distingue en el Evangelio y la razón de distinción semejante, añadiremos otro punto que, a continuación del mencionado, expone, a saber, *si la ley nueva justifica.* Ya hemos visto cual había sido su respuesta a esta cuestión sobre la ley antigua. El amor del Evangelio no le aparta de la lógica. Dice pues: En la ley evangélica hay dos cosas, la una princi-

---

(1) «Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur S. S. gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem et humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi per quem homo fit capax gratiae S. S... Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura N. T. homines exhortatur» (Ib. ib. ad 1).

pal, o sea la gracia del Espíritu Santo, que se nos infunde interiormente. Mirada por este lado la ley nueva nos justifica. Y así dice S. Agustín: «En el antiguo Testamento se impuso exteriormente una ley que infundiese terror a los injustos; en el nuevo Testamento se infunde interiormente una ley por la que los injustos sean justificados». Otras cosas pertenecen a la ley evangélica secundariamente, cuales son los documentos de la fe, los preceptos que ordenan los afectos y las obras humanas, y cuanto a esto la ley nueva no nos justifica. Por eso dice el Apóstol: *La letra mata, pero el espíritu vivifica.* La cual sentencia S. Agustín expone diciendo que por la letra se entiende cualquier escritura que exista fuera de los hombres, aun de preceptos morales, cuales se contienen en el Evangelio. Por donde también la letra del Evangelio mataría, si no existiera la gracia de la fe que interiormente sana (1).

Este texto de Sto. Tomás es de suma importancia para darnos a conocer en qué consiste propiamente la religión cristiana, según la doctrina católica, y nos señala dos errores igualmente peligrosos que hemos de rehuir. Lutero, en sus ansias de simplificar el Evangelio, lo redujo a la justicia por la fe en Jesucristo, desechando el Papa, la Iglesia, las obras de justicia. Por de pronto conservó el símbolo de la fe y sobre todo la Escritura. Pero aislados uno y otra de la tradición cristiana, destituídos del apoyo que la Iglesia, con todo el peso de su autoridad y de su historia le prestaba, vinieron poco a poco a perder su prestigio y su valor. Y hoy para cuantos siguen el sistema luterano, que son casi todos los protestantes, la justicia, que según Lutero es sólo propia de Cristo, y que a nosotros se nos *imputa,* dejándonos en realidad tan injustos como antes de recibirla, se reduce a un vago sentimiento religioso, despertado en nosotros, lo mismo por la lectura y meditación de las Escrituras, que por los escritos místicos de cualquier religión, por la música, por la contemplación de la naturaleza. Han desaparecido los dogmas sobre Cristo y hasta sobre Dios; ha desaparecido el bautismo, o a lo menos ha perdido su valor tradicional, y no hay que decir de los imperativos de la moral cristiana. Sobre la base del nombre de cristiano, de la reverencia por Jesucristo y de ese sentimiento religioso, que ya no exige sea producido por la fe en el Salvador, se pretende establecer la unidad de las igle-

---

(1) «Augustinus exponit, quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans». (Ib. ib. a. 2, c.)

sias cristianas, para oponerse al moderno paganismo y realizar la obra salvadora de Jesús, Verbo de Dios encarnado. Pero es imposible que alcance la justicia de Dios salvadora, la gracia del Espíritu Santo, quien no la busque por el camino que Jesús nos señaló, y quien no la viva como el mismo Jesús nos dejó enseñado (1).

Pero hay en esta parte todavía un error, y es el segundo de que hicimos mención. La ciencia religiosa se da a escudriñar las religiones todas, las iniciaciones místicas, las filosofías, con la esperanza de hallar, aunque esparcidos, los elementos de orden ritual, dogmático y moral, que constituyen ese aspecto *secundario* de la ley evangélica. Trabajo inútil el que se emplee en intentar probar que la doctrina evangélica no es original. Se podrán hallar algunas pepitas de oro en los aluviones históricos de la humanidad, pero el monumento de oro puro y macizo, que constituye el Évangelio, no se hallará más que en el Evangelio mismo y en la Iglesia que lo custodia. Pero aunque todo esto se hallara, todavía no habíamos alcanzado sino lo que constituye la parte *secundaria* del Evangelio, y según la frase enérgica de S. Agustín, la letra que mata; pero no el espíritu que vivifica, la gracia del Espíritu Santo, que sana el alma, que la justifica, que la une con Dios y la somete a su dirección. Y la renovación del mundo realizada por el Cristianismo, los reflejos de vida divina, que admiramos en los santos de la Iglesia, no son causados principalmente por los dogmas de fe, ni por los preceptos morales del Evangelio; son obra de ese don del Espíritu Santo, que S. Pedro prometía a sus oyentes el día de Pentecostés. Y este don es exclusivo de Cristo, y nada saben de él las religiones antiguas, los misterios esotéricos, ni las escuelas de la filosofía. Quien aspire a alcanzarlo debe acudir al Unico que lo da con docilidad de espíritu y humildad de corazón.

Hablando de la ley mosáica, hemos afirmado el principio de su adaptación a la imperfección moral y religiosa de Israel. De donde la consecuencia necesaria de la imperfección de la misma ley. Los mismos profetas dan de ello testimonio en sus aspiraciones continuas por los tiempos nuevos, en que todo se reformará: el espíritu del pueblo, de los gobernantes, del sacercio y del culto mismo. Importa conocer cómo Jesucristo transforma la Ley mosáica hasta convertirla en la ley evangélica.

Ante todo es preciso notar la sentencia de Jesús: «No creáis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas, esto es, el Antiguo Testamento;

---

(1) Pueden verse sobre la materia los artículos de La Ciencia Tomista sobre la *Unidad de la Iglesia y el ecumenismo moderno*, 1931-1932.

no he venido a abrogarlos sino a cumplirlos, es decir, a perfeccionarlos» (Mt. V, 17). Este pasaje debe ser completado con aquel otro, aunque parabólico, no menos explícito: «No se debe coser un remiendo de paño nuevo a un vestido viejo; ni el vino nuevo se ha de echar en cueros viejos, que se romperán con pérdida del vino» (Mt. IX, 16 s.) Sto. Tomás, hablando de las relaciones entre la ley antigua y la nueva, afirma que se diferencian en razón de su perfección (1). ¿En qué cosas el Evangelio perfecciona la Ley, la obra de Jesús a la de Moisés? Ante todo, en aquello que dijimos constituir la sustancia del Evangelio, la gracia del Espíritu Santo, la cual se prometía en el Antiguo Testamento, pero sólo se nos da en el Nuevo (2). Luego da a conocer la verdadera intención de la ley antigua, el pensamiento del Espíritu Santo, el cual, si por los profetas se dirigía inmediatamente a Israel, pero su mirada se extendía a todos los hombres y a todos los siglos (3). En tercer lugar, quita ciertas condescendencias peligrosas y ocasionadas a infracciones de la Ley (4). Por último la perfecciona añadiendo a los preceptos ciertos consejos, que pongan más de relieve el espíritu de la ley nueva y el orden de prelación de sus diversos elementos (5). En resumen, se puede decir que el Evangelio, así en lo que toca a la doctrina de la fe, como de la moral, representa el fruto maduro de la semilla divina sembrada por Dios en Israel (6).

---

(1) «Dicendum est ergo quod secundum primum modum lex nova non est alia a veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti... Alio autem modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit; lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit quod est *vinculum perfectionis*» (Ib. q. 107, a. 1, c.)

(2) Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti» (Ib. ib. ad 3).

(3) Este punto tiene íntima relación con la cuestión tan debatida sobre la multiplicidad de los sentidos de la S. Escritura; de la cual escribe Sto. Thomás: «Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit; *auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia comprehendit,* non est inconveniens, ut dicit Augustinus, si etiam secundum litteralem sensum in una littera sacrae Scripturae plures sint sensus» (Sum. Theol. I, q. 1, a. 10, c.)

(4) Tales como el divorcio y la poligamia, de los cuales cfr. Sto. Tomás en el Suppl. q. 65, a. 2, 3; q. 67, a. 3).

(5) Sum. Theol. I. II, q. 108, a. 4.

(6) «Unde Chrysostomus, exponens illud quod habetur Marci IV, 28: *Ultro terra*

En el artículo anterior, al establecer las relaciones entre la religión natural y la mosáica, hubimos de distinguir en ésta dos elementos, el uno que era simple perfección de la religión natural, y el otro que era nuevo y añadido a lo natural. Aquí no hay lugar a esta distinción, porque nos movemos siempre en el orden sobrenatural, que es el orden de la Ley. Resta que hagamos ver en qué forma Jesucristo realiza su obra de perfeccionamiento de la doctrina.

* * *

Empecemos por el punto fundamental, que es la revelación sobre la naturaleza de Dios. Esta revelación podemos resumirla en una palabra: Dios es nuestro Padre. Hemos visto en el primer artículo, que los primitivos daban al Ser supremo el título de Padre en razón de la causalidad y providencia universales, que en él reconocían. A éstas razones, de que Israel tiene un conocimiento más claro, el Antiguo Testamento añadía otra, que era la providencia especial sobre Israel y los altos destinos que le había señalado en sus planes sobre el género humano. En razón de esto, la S. Escritura llama a Dios, no pocas veces, Padre de Israel, y a Israel hijo de Dios. Así leemos en el Exodo: «Dirás a Faraón: Esto dice Jahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo: Deja ir a mi hijo, si no, haré perecer a tu hijo primogénito» (IV, 22 s.) A este suceso alude Oseas: «Cuando Israel era niño, yo le amé y le llamé mi hijo desde Egipto» (XI, 1). Para reprender a Israel, Jahvé invoca su título de padre: »El hombre honra a su padre y el siervo a su señor. Pues si yo soy vuestro Padre, dónde está la honra que me tenéis, si soy vuestro Señor, dónde está el temor que me debéis» (Mal. I, 6). Y lo mismo hace Israel para mover a Dios a venir en su socorro:

«Mira desde el cielo y ve,
de tu santa y gloriosa morada.
Dónde están tu celo y tu gran poder,
La emoción de tus entrañas y de tu piedad?
Se han vuelto insensibles!
Sin embargo, tú eres nuestro Padre,

---

fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica, sic dicit: «Primo herbam fructificat in lege naturae, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio». Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica (Ib. ib. q. 107, a. 3, c.

y Abraham no nos conoció,
e Israel no sabe de nosotros;
tú, Jahvé, tú eres nuestro padre;
tu nombre: Nuestro Redentor desde las edades pasadas» (Is. LXIII, 15 s.)

Dios es padre de Israel, del pueblo que El mismo escogió para hacerlo objeto de su especial providencia y amor. Pero el israelita no se atreve a llamar a Jahvé su Padre, sino su Señor. Como una excepción se ha de tener la súplica del Eclesiástico: «Señor, Padre y Dueño soberano de mi vida» (XXIII, 1). El corazón de los israelitas no conoció las emociones del amor filial para con Dios. Y menos que nunca en la época de Jesucristo y en las sectas que hacían profesión de más rígida observancia de la ley.

Estaba reservada al Evangelio la revelación de la paternidad divina. El Hijo Unigénito del Padre, que mora en el seno del Padre, fué quien nos la declaró (Jn. I, 18). Jesús vive en una intuición habitual de Dios, a quien llama siempre *su Padre*. De esa intuición brota la revelación que nos hace de lo que es Dios para nosotros. Veamos las noticias que sobre El nos da.

Como en el Antiguo Testamento, Dios es el Señor del cielo y de la tierra, que tiene derecho a exigir los obsequios de sus siervos (Mt. XXIV, 42; XXV, 11); pero es señor generoso y liberal en el reparto de sus dones (Mt. XVIII, 23-35; XX, 1-15). Sobre todo esto, Dios es nuestro Padre, y a quien sólo debemos dar este dulce nombre (Mt. XXIII, 9). Como a Padre, nos hemos de acercar a El con la confianza propia de hijos, seguros de recibir lo que pidamos, si nos conviene (Mt. VII, 7-11). Aún más, debemos de vivir sin solicitud de nuestras necesidades, dejándolas al cuidado de su providencia paternal. ¿Cómo se olvidará de los hijos, quien provee tan generosamente a los pájaros del cielo y a los lirios del campo? (Mt. VI, 25-32). Igual confianza hemos de tener respecto de los males que nos pueden sobrevenir. Un cabello de nuestra cabeza no se caerá sin que lo consienta nuestro Padre celestial (Mt. X, 28-31). Sobre todo Jesús toma a pechos el descubrirnos la misericordia del Padre con los hijos extraviados y la alegría de su paternal corazón, cuando arrepentidos vuelven a la casa paterna. Sobre lo cual nada hay comparable a las parábolas, que San Lucas nos ha conservado en su evangelio (XV). Como es natural la voluntad del Padre debe ser la norma de conducta para sus hijos, y así mismo la condición para entrar en el reino de los cielos (Mt. VII, 21). Todas nuestras obras debemos hacerlas mirando al Padre celestial y con el único deseo de complacerle, así la limosna, como el ayuno, como la oración. Todo pensamiento de ganar la estima de los hombres, debe ser excluído

de nuestro espíritu, como algo dañoso (Mt. VI, 1-6). Los fariseos, que hacen ostentación de su justicia ante los hombres, no obtendrán la aprobación del Padre que está en los cielos (Mt. V, 20; Lc. XV, 14). No sólo para agradarle con el sacrificio de sus obras, pero aún más, para imitarle, debe el discípulo de Jesús tener sus ojos siempre puestos en el Padre. Su misericordia y la perfección de su bondad, que le lleva a perdonar a los pecadores y a derramar sus bendiciones sobre quienes le ofenden, deben ser el ejemplar que nosotros hemos de seguir en nuestra conducta (Mt. VI, 36; Lc. V, 48).

Todos estos pensamientos se hallan divinamente reunidos en la oración del *Padre nuestro*. Esta primera invocación ya nos dice con qué espíritu debemos orar. Sin duda que no quiere Jesús que nos presentemos a *nuestro Padre* con el terror de la majestad divina, de que se hallaban sobrecogidos los israelitas ante el monte Sinaí; ni siquiera con el temor de su grandeza y de su santidad, con que se presentaban los fieles ante su Santuario, dentro del cual nadie podía entrar. Jesús nos manda que nos acojamos al retiro, y que allí, a solas con nuestro Padre, y con la confianza propia de hijos, oremos, no con muchas palabras como los gentiles, porque El sabe antes que se lo pidamos, aquello de que tenemos necesidad. Y como buenos hijos, hemos de pensar ante todo en los intereses de nuestro Padre, y expresarle nuestro ardiente deseo de que su Nombre sea santificado, esto es, que la santidad, que por su naturaleza posee, sea reconocida y acatada en la tierra como lo es en el cielo; que su reino, es decir, el poder soberano, que como a principio y fin de todas las cosas le corresponde, sea aquí abajo entre los hombres establecido y acatado, como lo es entre los ángeles del cielo; finalmente que su voluntad soberana sea por todos obedecida en la tierra y en el cielo.

He aquí los sentimientos que hemos de tener para con Dios y en los que se ha de inspirar toda nuestra conducta. En ellos se inspiraba la de Jesús, cuyo alimento y cuya vida entera consistía en hacer la voluntad de su Padre y realizar la obra que le había encomendado (Jn. IV, 34). Ni nos prohibe pedir lo que es de nuestro interés personal, una vez que con estas primeras peticiones quedó subordinado a los supremos intereses del Padre celestial. En la oración Jesús nos recomienda la fe, la confianza. Nuestro Padre de ninguna cosa parece sentirse más honrado y satisfecho, que de esto, de que sus hijos acudan a El sin la más mínima especie de temor, de recelo, de duda, antes con la confiada seguridad con que el niño acude a su padre en todas sus necesidades (Mc. XI, 22-26; Lc. XVII, 5 s.) Después de leer estas palabras de Jesús, ya parecen menos maravillosas

la fe y la confianza con que los santos acuden a Dios en su oración y la seguridad con que se encomiendan en su paternal providencia.

¡Cuán lejos nos hallamos de aquella idea que los rabinos, contemporáneos de Jesús, se formaban de Dios! El respeto, o más bien, el terror de su majestad los había inducido a colocarle muy alto en el cielo. Ni aun se atrevían a llamarle por su nombre, por miedo de cometer una irreverencia e incurrir en su cólera. Semejante proceder podrá revelar una alta idea de la trascendencia divina, pero no es para favorecer la vida religiosa, que es vida de intimidad con Dios. Aristóteles, que llamó a Dios *Acto puro*, transcendente a todas las cosas, le negó la providencia sobre el mundo y los derechos de la religión. Jesús, revelándonos la paternidad de Dios, supo hermanar la trascendencia de la naturaleza divina con la intimidad del Padre celestial. Para un buen hijo nadie más alto y más noble que su padre, y nada tampoco más íntimo. De esta intimidad nace la idea de aquella nobleza. Muy a propósito vienen las palabras de S. Pablo: «Nosotros no hemos recibido el espíritu de servidumbre para vivir aun en el temor; sino el espíritu de adopción, con que clamanos: Abba, Padre. Y este espíritu es el que da testimonio a nuestra alma, de que somos hijos de Dios» (Rom. VIII, 15 s.)

De aquí una consecuencia natural. Todos los deberes para con Dios, se reducen a uno, el del amor. El Deuteronomio había predicado a Israel este precepto del amor de Dios sobre todas las cosas. El escriba que preguntó a Jesús por el primer precepto de la Ley, pudo responderle, preguntado a su vez por Jesús, lo que leía en la Ley: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas»(Mc. XII, 30). Estas palabras las leía en el Deuteronomio (VI, 5). ¿Pero qué podían entender del amor de Dios, los que, oprimidos bajo el peso de innumerables preceptos, no podían levantar los ojos a Dios; los que no podían desahogar ante El su corazón, por haberlo puesto a una altura inaccesible y haberlo envuelto en una nube de gloria, que lo hacía más inaccesible todavía? Para entender este precepto del amor es preciso hallarse en condiciones de amar. Y esto es lo que hace Jesús con nosotros, al revelarnos al Padre celestial, nos pone en estado de entender y de vivir este precepto del amor de Dios y de reducir a él todos nuestros deberes para con el Señor.

Pero Jesús, buen conocedor de la humana naturaleza, al revelarnos la bondad y la misericordia del Padre celestial, no quiere que echemos en olvido su justicia inexorable para con los pecadores, que se niegan a hacer penitencia y acogerse al seno de su piedad. Bueno es que los hijos pro-

cedan siempre inspirados en el amor filial; pero no estará demás que guarden, en los últimos rincones de su conciencia, la idea de la justicia paterna, para que, si alguna vez se olvidaren del amor, la memoria de la justicia y de la severidad los obligue a volver a El.

Por estas someras indicaciones sobre la revelación que Jesús nos ofrece de Dios, es fácil darse cuenta de cómo su enseñanza corresponde a la idea que al principio enunciamos. La revelación de la gloria y de la majestad de Jahvé, tal como Israel la recibió en el desierto, y las múltiples y aterradoras sanciones de la Ley, eran a propósito para infundir temor y para imponer la observancia de los preceptos divinos (Ec. XX, 20), pero en ninguna manera para atraer los hombres al amor de Dios y para hacerlos un espíritu con El. La enseñanza de Jesús es muy diferente de ésta. Poniéndonos ante los ojos la bondad paternal del Señor, su misericordia, su amor; procurando desarrollar en nosotros sentimientos de piedad filial, prepara nuestra alma para recibir la gracia del Espíritu Santo y para obrar en conformidad con ella. Esta doctrina no es la gracia misma; pero dispone las almas para recibirla. Tal vez la misma doctrina, saliendo de los labios de Jesús, era el vehículo de la gracia, como nos lo muestran aquellos dos discípulos, a quienes, en el camino de Emaús, iba Jesús resucitado explanando las Escrituras, iluminando e inflamando sus corazones (Lc. XXIV, 32).

Si ahora quisiéramos penetrar un poco más adentro en este misterio aquí manifestado por Jesús sobre la paternidad divina y nuestra filiación, nos serviría de guía el Apóstol S. Pablo. Pero esto no entra ahora en el plan que nos hemos impuesto.

¿Qué condiciones exige Jesús para ser admitidos a estas nuevas relaciones con Dios y para ser contados entre sus hijos? El candor y la sencillez de los niños. Estas cualidades los llevan con más fuerza a los brazos del padre, haciéndolos descansar en ellos con más confianza, y son también los que arrancan al corazón del padre las más vivas manifestaciones de su ternura. Jesús, que tan bien conocido tenía el corazón de su Padre, siente estremecérsele las entrañas al contemplar el misterio de su providencia en revelarse a los pequeñuelos: «Yo os bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque habéis ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las habéis revelado a los pequeñuelos. Sí, yo os bendigo, Padre, porque lo habéis querido así» (Lc. X, 25). Después de esto no es de maravillar lo que S. Marcos nos dice de su conducta con los niños. Reprendiendo a los discípulos que los alejaban de El, con pretexto de que le molestaban, les dice: «Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo estor-

béis; de los tales como ellos es el reino de los cielos Luego los abrazó y los bendijo imponiéndoles las manos» (X, 13 ss.) Y a los discípules, que le preguntaban, llevados sin duda de humanas ambiciones, quién sería el más grande en el reino de los cielos, les responde, tomando un niño y colocándolo en medio de ellos: «En verdad os digo, que, si no os convirtiéreis y os hiciéreis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. El que se hiciere humilde como un niño, ese será el más grande en el reino de los cielos» (Mt. XVIII, 1 ss.) No es la edad lo que mueve a Jesús a tomar al niño comó tipo de los candidatos al reino de los cielos, es la humildad, la ausencia de presunción, la confianza con que se entregan a la providencia de sus padres. Por esto Jesús decía a los fariseos, tan pagados de su justicia: «Los publicanos y las meretrices os precederán en el reino de Dios» (Mt. XXI, 31). A este propósito ninguna cosa más expresiva que la parábola del fariseo y del publicano, que nos ha conservado S. Lucas (XVIII, 9-14). Declaración más detallada de este pensamiento son las bienaventuranzas, en que Jesús señala, en una forma tan bella, las condiciones de aquellos que aspiran a poseer el reino de los cielos. Son los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los de corazón limpio, los pacíficos y los que padecen persecución por la causa de la justicia, los que alcanzarán del Señor el reino de los cielos, la posesión de la tierra, la consolación divina, la hartura de la justicia, la misericordia, etc., todas las cuales cosas equivalen a una misma, que es el reino de los cielos, el don del Espíritu Santo, por el cual toma Dios posesión de nuestros corazones y nos comunica los bienes inestimables de la vida eterna (Mt. V, 3-12). Qué tan ricos sean esos bienes nos lo indica el Maestro con aquellas parábolas del tesoro escondido y de la piedra preciosa, por cuya adquisición se reputa una dicha desprenderse de todos los demás bienes de esta vida (Mt. XIII, 44 s.) Y no sólo ésto, la integridad corporal, la vida misma se debe con gusto sacrificar por la conservación de tan precioso tesoro (Mt. V, 29 s.) Tal es la interpretación que da Jesùs al primer precepto de la religión, que es el amor de Dios.

Siguiendo el mismo criterio, interpreta los preceptos de la ley divina en orden al prójimo.

Los doctores de Israel no pasaban de la letra de éstos. Eran para ellos normas puramente jurídicas, que exigían una rigurosa observancia exterior, pero no tenían nada que hacer con las disposiciones interiores del hombre. Muy otra es la interpretación de Jesús, que busca implantar en el corazón la justicia de Dios. «Habéis oído lo que fué dicho a vuestros

padres: No matarás; el que matare será reo de juicio. Mas yo os digo, que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere *tonto* será reo del consejo, y el que *necio* será reo del fuego eterno» (Mt. V, 21 s.) «Oísteis lo que fué dicho a los antiguos: No cometerás adulterio. Pero yo os digo, que quien mira a una mujer con deseo malo, ya es adúltero en su corazón» (Mt. V, 27 s.) «Habéis oído lo que fué dicho a los antiguos: No perjurarás, sino que cumplirás al Señor tus juramentos. Mas yo os digo que no juréis de ningún modo. Sean vuestras palabras sí, sí; no, no. Lo que pasa de ahí procede del mal» (Mt. V, 33, 37). «Habéis oido lo que fué dicho: Ojo por ojo, diente por diente. Más bien os digo que no resistáis al mal; que si alguno os hiriere en una mejilla le volváis la otra, y si quisiere pleitear con vosotros para llevaros la túnica, le dejéis también el manto» (Mt. V, 38 ss.) Finalmente, «habéis oído el dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os aborrecen: orad por los que os persiguen y calumnian, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial que hace salir su sol sobre los buenos y los malos, y manda su lluvia sobre los justos y los injustos. Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt. V, 43 ss.) Tal es la interpretación del decálogo que Jesús opone a los directores espirituales del pueblo hebreo. Para él estos preceptos son expresión de la voluntad del Padre celestial, de su justicia, de su santidad, de su amor paternal hacia los hombres, y a la luz de estos atributos se deben interpretar sus mandatos. De normas externas se hacen internas; expresiones concretas de aquel amor filial, que antes nos pedía para con el Padre. El centro de la vida familiar es el padre, y el amor del padre la razón del amor entre los hermanos. En esta gran familia humana, el amor del Padre celestial debe ser la norma inspiradora de la conducta entre los hermanos. Principio sublime, regulador de las más admirables abnegaciones de los santos.

Este mismo principio es el que inspira la interpretación de los otros preceptos religiosos, a los cuales la ley daba grande importancia, y que los doctores de Israel habían falseado con sus interpretaciones. Particularmente el precepto sabático y la ley de la pureza habían venido a convertirse en una carga insoportable para todo israelita, que tomara a pechos vivir según la ley. Con razón Jesús decía: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados que yo os aliviaré» (Mt. XI, 28). El sábado era para los escribas un día santo por su naturaleza. Las normas negativas que de aquí se derivaban eran como arcos de hierro que sujetaban la vida toda del pueblo. Jesús hubo de sostener fieros combates contra los escri-

bas. Pruebas de ello son aquellas sus palabras: «¿Es lícito un día de sábado hacer bien más bien que mal; salvar un alma más bien que dejarla perderse?» (Mc. III, 4). Y aquellas otras: «Luego es lícito hacer bien en día de sábado» (Mt. XII, 12). «No fué el hombre creado por el sábado, sino al contrario, el sábado fué establecido por amor del hombre» (Mc. II, 27). Por esto al sacrificio de la observancia sabática se debe anteponer la práctica de la misericordia con el hombre (Mt. XII, 5).

Igual principio sigue en la interpretación de los preceptos tocantes a la pureza legal, a los que daban tanta importancia los doctores de Israel, y en cuya observancia ponían gran parte de su justicia. Pero aquí el juicio de Jesús sobre la conducta de sus contradictores es más severo. Es que encontraba su doctrina más alejada de la verdad de Dios. Cuando los doctores le echaban en cara la conducta de los discípulos, que no lavaban las manos antes de comer, les replica: «¿Y vosotros por qué traspasáis los preceptos de Dios por amor de vuestras tradiciones?» Y luego dirigiéndose a las turbas, que se habían juntado en su alrededor, les dice: «No es lo que entra por la boca lo que mancha al hombre, sino lo que procede de la boca». Y como los fariseos se escandalizaran de tal aserto, que parecía echar por tierra la ley misma de la pureza, añade: «Todo árbol, que no haya sido plantado por mi Padre celestial, será arrancado de cuajo. Dejadlos, son ciegos y lazarillos de ciegos. Si un ciego guía a otro, ambos caerán en la hoya». Y explicando luego su pensamiento a los discípulos añade: «¿Todavía vosotros carecéis de inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra por la boca del hombre no va a su corazón, sino al vientre y que luego es despedido con los resíduos de los alimentos? En cambio lo que sale del corazón, eso sí que mancha al hombre. Porque del corazón proceden los pensamientos malos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios, las blasfemias. Esto sí que mancha al hombre y no el comer con las manos menos limpias» (Mt. XV, 1 20; Mc. VII, 1 23).

Qué juicio formaba de los sacrificios y del culto del templo nos lo revelan estos dos pasajes del Evangelio: «Si al presentar una ofrenda te acordares que tu hermano tiene alguna cosa contra tí, deja allí tu ofrenda ante el altar, vete primero a reconciliarte con tu hermano, y luego vuelve a hacer tu ofrenda» (Mt. V, 25 s.) Jesús no reprueba las ofrendas, pero las pospone a la caridad con el prójimo. Tampoco quiere que por ellas se eche en olvido la piedad con los padres, y de ello arguye duramente a los escribas (Mt. XV, 4 ss.) Lo que sobre todo nos revela el alma de Jesús es aquel episodio referido por S. Lucas: «Miraba el Maestro cómo los ricos

peregrinos echaban sus ofrendas en el tronco del Templo. Entre ellos confundida se acerca una pobre viuda, que echa unos céntimos. Jesús llama la atención de sus discípulos diciéndoles: «Esta pobre viuda ha echado más que todos los otros. Todos éstos hacen sus ofrendas de lo que les sobra, pero ésta ha dado aun aquello que le era necesario para vivir» (Lc. XXI, 1 ss.) No es, pues, el don material lo que cuenta ante Dios, sino la devoción con que se da, el espíritu que en el don va representado.

Es también muy de notar la interpretación de Jesús a aquella parte tan notable de los preceptos que tocan a la vida política y social del pueblo israelita. Precisamente fueron éstos los que más poderosamente contribuyeron a crear el nacionalismo del pueblo judío. Jesús, a quien hemos visto espiritualizar los anteriores preceptos morales y cultuales, se desliga de esta postrera categoría, considerándola como lastre demasiado pesado para elevar con él los hombres a Dios. En su conducta personal se atiene a las leyes comunes; cuando le piden su intervención en los pleitos extraños, se excusa, declarándose incompetente, y a los doctores que le proponen el grave problema de si era lícito pagar tributo al César, supuesto que con esto venían a reconocer un poder pagano y, según su juicio, opuesto al de Dios, les responde: «Dad al César lo que es del César, y Dios lo que es de Dios» (Lc. XX, 20-26). Con esto viene a desligar los deberes para con Dios, de los deberes para con los poderes humanos. Separación relativa, claro está, ya que Jesús no desconoce que estos poderes humanos vengan también de Dios y deben ser ejercidos según la voluntad del Padre celestial. Pero esta distinción basta para librar la vida religiosa de las pasiones y contiendas en que suele desarrollarse la vida política de los pueblos.

Vemos, pues, cómo Jesús, ora en los preceptos de la Ley antigua que interpreta, ora en los nuevos que introduce, sigue siempre la misma norma de preparar los corazones para recibir la gracia del Espíritu Santo, que es verdadero principio de actividad en la nueva forma de religión introducida por El. Y porque es un principio interno, opuesto a las reglas externas, que la Ley impone, por eso S. Pablo llama al Evangelio *ley del espíritu,* opuesta a *la ley de la carne.*

Sto. Tomás, al estudiar el contenido de la ley nueva, como antes había estudiado el de la ley antigua, señala los actos que la ley evangélica debía mandar o prohibir en la siguiente forma: Ante todo se ha de asentar el conocido axioma de que lo principal de la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo, la cual se manifiesta en la fe, que obra por la caridad. Esta gracia la consiguen los hombres por el Hijo de Dios hecho hombre,

lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud todos recibimos. Por esto es conveniente que esta gracia fluya de Cristo por algunas obras sensibles, por las cuales venimos a unirnos con el Verbo encarnado. De éstas, unas nos confieren la gracia y son los sacramentos; otras se producen en virtud de la gracia ya recibida, y son manifestaciones de la actividad humana informada por la gracia misma. En las cuales hay que distinguir dos categorías. Forman la primera aquellas obras que tienen relación necesaria de conveniencia o contrariedad con la gracia y que por lo mismo la ley evangélica debe mandar o prohibir. Un ejemplo lo hallamos en las siguientes palabras de Jesús: «Al que me confiese delante de los hombres, también yo le confesaré delante de mi Padre; pero al que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre» (Mt. X, 13). La ley evangélica prescribe la confesión de la fe y prohibe la negación de la misma, y esto como cosa necesaria a la adquisición y conservación de la gracia. Todas las otras obras, que no tienen esta relación necesaria con la gracia, las deja Jesucristo, o a la iniciativa individual, o a la disposición de los legisladores humanos. Por esta razón S. Pablo llama también a la ley nueva *ley de libertad* (1).

Esto viene a confirmar los consejos propuestos por Jesucristo a los que aspiren a una vida de más perfección. Entre el consejo y el precepto, dice Santo Tomás, hay esta diferencia, que el precepto implica necesidad, el consejo se deja a la opción de aquel a quien se da. Estos consejos tienden a desligar al hombre de la vida material para que pueda más fácilmente darse a la del espíritu. Tales consejos han tomado en la historia de la Iglesia la forma de los tres votos, que se consideran como esenciales a la vida religiosa, no obstante que también se puedan practicar sin la obligación que el voto lleva consigo (2).

De todo lo que llevamos dicho sobre el carácter espiritual de la ley

---

(1) Sobre este punto son muy de notar las palabras de Sto. Tomás en que dice cómo la ley antigua imponía muchos más preceptos «quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum. In quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones Januarii de quibusdam quod ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judaeorum, qui legalibus sarcinis, non humanis praesumptionibus, subjiciuntur». Sum. Theol. I, II, q. 107, a. 4, c.

(2) Ib. ib. q. 108, a. 4.

evangélica se sigue una consecuencia muy importante, que es su universalismo. La religión cristiana es esencialmente católica. Su ley no se halla ligada a una raza, ni a las fronteras de una nación, ni a las instituciones políticas, sociales, etc. de un imperio, ni a las formas de una época histórica o de una civilización. Por encima de todo esto, que es material o ligado a la materia, está ese espíritu en que hemos demostrado hallarse la ley evangélica. Los profetas habían anunciado que este espíritu se comunicaría a toda carne, que invocase el nombre del Señor. Y Jesús, aunque no quiso predicar personalmente el Evangelio sino a solos los israelitas, como nos dice S. Pablo, para cumplir las promesas hechas a los padres (Rom. XV, 8); pero en su propio ministerio anunció bien claramente cuál sería el destino de la gracia que El predicaba. Bastará recordar la parábola de la semilla sembrada en el campo del mundo (Mt. XIII, 37), la del buen samaritano, con que explicó el concepto de prójimo (Lc. X, 25-37); el elogio de la fe del centurión (Mt. VIII, 10 ss.) y de la cananea (Mt. XV, 28), finalmente las palabras dirigidas a la samaritana: «Mujer, créeme que la hora es llegada, en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre, sino que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, y tales son los adoradores que el Padre busca» (Jn. IV, 21-24). Con estos hechos y palabras concuerdan las recomendaciones y mandatos dados a sus discípulos y con ellas la conducta de éstos y la historia de la Iglesia. De este carácter universalista del Evangelio se infiere por necesidad la abolición de un doble privilegio, el de Jerusalén y su templo como lugar de culto y el de la raza levítica como representante legítima del sacerdocio. Era preciso que se cumpliera el vaticinio pronunciado por Malaquías, como una amenaza contra los hijos de Leví: «Yo no me complazco en vosotros, dice Jahvé de los ejércitos, ni recibo ofrenda alguna de vuestra mano, porque desde el Levante hasta el Poniente, grande es mi Nombre entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi Nombre incienso y sacrificios, una oblación pura, porque mi Nombre es grande entre las naciones, dice Jahvé de los ejércitos» (I, 10 s.)

FR. P. CUETO.

Salamanca.

(Concluirá).

Examen de las objeciones contra las cinco pruebas de la existencia de Dios

II

Objeciones de Mr. Le Roy.

Una falsa inteligencia y un falso supuesto.—La falsa inteligencia consiste en atribuir a la demostración por el movimiento un sentido diametralmente contrario, no sólo a la mente, sino también a las mismas palabras de Sto Tomás. Cuál sea la mente del Angélico Doctor en su demostración por el movimiento, lo hemos visto ya al exponer la primera *Vía*, y cualquiera puede verlo, con sólo considerar el punto de partida que sirve de base a Sto. Tomás en su raciocinio, y cómo llega a la conclusión del mismo. No es, pues, necesario que nos detengamos en este punto.

Pues confrontemos con el pensamiento del Angélico Doctor el de M. Le Roy.

El pensamiento de M. Le Roy aparece con toda claridad en las palabras que, refiriéndose a la demostración de Sto. Tomás dice: «L' argument cesse d'exister, l'argument s'évanouit, parce que,—les choses *étant* mouvement,—il n'y a plus a se demander comment elles *recoivent* celui-ci».

Repare bien el lector en la razón por la cual M. Le Roy niega el valor de la demostración de Sto. Tomás: «Porque *siendo* las cosas movimiento, no hay por qué preguntar cómo ellos lo reciben.» Esto equivale a decir: El demostrar que existe una primera causa del movimiento en las cosas del mundo, carece de objeto, porque el movimiento lo son las mismas cosas. Bastan las cosas para que exista el movimiento puesto que se identifica con ellas. También esto lo dice el mismo M. Le Roy, casi en los mismos términos en que acabamos de expresarnos: «Le changement se suffit a luimême, et seul, au fond, existe véritablement».

Según parece desprenderse de la razón alegada por M. Le Roy para negar el valor de la prueba de Sto. Tomás, viene a decir que no tiene objeto, al paso que ese objeto existiría y dicha prueba tendría su valor, en el supuesto de que no existiera movimiento alguno en el universo, porque sólo entonces, para que el movimiento tuviera lugar, sería necesaria una causa del mismo. Pero, como ya existe, y es lo mismo según la filosofía de M. Le Roy, que la substancia de las cosas que se mueven, por eso, no necesita de causa para su existencia. ¡¡Buena prueba de lo que da de sí la «Nueva Filosofía»!!

Según eso, M. Le Roy, por lo menos implícitamente, viene a decir, que el punto de partida de la prueba de Sto. Tomás, no es la existencia del movimiento en el mundo, sino que el Santo atribuye a las cosas un primer estado de quietud, sobre el cual se funda la demostración de la primera *Via*.

¿Qué hemos de decir de todo esto? Por nada de este mundo quisiéramos ser infieles en la exposición del pensamiento de M. Le Roy. Tal vez a más de un lector parezca exagerado lo que acabamos de decir. Pero hablando con absoluta sinceridad, teniendo en cuenta los antecedentes y consiguientes propios del caso, y en la seguridad de que nos han de dar la razón los más perfectos conocedores de las ideas del filósofo francés, creemos expresar fielmente su juicio acerca del punto de que tratamos, diciendo: que, según M. Le Roy, la prueba de Sto. Tomás en su primera *Via* se funda en el presupuesto de que las cosas, que se mueven, se hallan en dos estados sucesivos: el primero, de reposo, en el cual, las cosas son inmóviles; el segundo, de movimiento, cuando ya se están moviendo.

Si en las cosas no precede el estado de reposo al de movimiento, M. Le Roy no ve la necesidad de ninguna causa, para explicar la existencia del movimiento en el universo. Por consiguiente, cuando Sto. Tomás, mediante su raciocinio, en su primera *Via,* deduce la necesidad de una primera causa de todo movimiento, no lo hace, sino porque supone que las cosas, primero, se hallan en reposo; y después, en movimiento.

Por lo tanto, el reposo de las cosas, en que Sto. Tomás las supone antes del estado de movimiento, es el verdadero punto de partida, el verdadero principio que sirve de base a la prueba, que alega en la primera *Via*. En una palabra, esa prueba no debía titularse «prueba por el moviviento», sino al contrario, y más bien, «prueba por el reposo y la quietud».

Preciso es reconocer que lo que falta a M. Le Roy, no es agudeza. Ojalá que no la acompañara el sofisma, y que con ella corriera parejas la solidez. Mas esto, por desgracia, está muy lejos de suceder, y no por

falta de buena voluntad, sino debido a los arraigados apriorismos bergsonianos, de que M. Le Roy no ha logrado desentenderse.

Es en verdad muy desacertado su juicio acerca de la demostración del Angélico Doctor en su primera *Vía,* y son varios los puntos flacos de que adolece.

En primer lugar, es un grave error suponer que no necesita de causa el movimiento, de una cosa que no haya estado en reposo antes de hallarse en movimiento. ¿Por ventura los rayos del sol existen primero apagados y después encendidos? ¿Y el que no se distingan en ellos esos dos estados, suprime la necesidad que tienen del sol como de su causa?

Por lo demás, la prueba contundente de que el Angélico en su primera *Vía,* no se fundó en el supuesto de que las cosas, antes de adquirir el movimiento, se hallaran en reposo, la tenemos en aquellas palabras tan terminantes donde dice, que aun cuando el mundo y el movimiento existieran desde la eternidad, no por eso, dejaría de ser necesaria la primera causa del uno y del otro. Y es evidente que si el mundo y el movimiento fueran eternos, nunca hubiera existido ese primer estado de reposo anterior al de movimiento.

Pues, si el Angélico Doctor, refiriéndose a ese caso concreto, aunque hipotético, dice, que es eficacísima aquella prueba, en la cual, de la existencia del mundo y del movimiento se infiere la de un primer principio ¿qué más se necesita para ver con toda claridad cuál es el verdadero pensamiento de Sto. Tomás y cuán lejos está de ser verdadero el sentido que M. Le Roy le atribuye?

Para comodidad del lector, creemos conveniente repetir aquí las aludidas palabras del Angelico, aunque ya las hayamos citado en otro de nuestros anteriores artículos. Son éstas: «Haec enim via probandi primum principium esse, est efficacissima cui resistere nemo potest. Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata».

Un falso supuesto.—La falsa inteligencia de M. Le Roy acerca de la prueba de Sto. Tomás en su primera *Vía* tiene sus raíces en uno de los más profundos errores de la «Nueva Filosofía».

Es este el expresado por M. Le Roy en aquellas palabras: «Les choses *étant* mouvement». En las cuales afirma la identidad del movimiento y del ser de las cosas, conforme a la filosofía de Bergson, de quien es uno de los más distinguidos partidarios.

Ya se sabe lo que para Bergson es el ser de las cosas: «Exister, c'est changer et changer sans cesser», «le flux perpétuel des choses», «la réa-

lité est fluide», «elle est un flux plutôt qu'une chose»; «elle est un mouvement»; «il n'y a pas de *chose,* il n'y a que des actions».

A todo eso equivale esta sola frase de M. Le Roy: «Le devenir est la seule réalité concrète».

Esa negación del ser de las cosas, reduciéndolo a puro movimiento (le devenir pur) es el falso supuesto, en el cual decimos que se funda M. Le Roy, al negar el valor de fuerza demostrativa a la prueba de Sto. Tomás, en favor de la existencia de Dios: y vamos, en pocas palabras, a poner en plena evidencia la falsedad de dicho supuesto.

Tres cosas, entre otras, se necesitan para el movimiento: Primero, algo que se mueva. Segundo, principio o punto de partida. Tercero, término o punto de llegada.

Estas tres cosas tienen lugar en cualquier clase de movientos. En todos se verifica el tránsito o paso de un término a otro; de la potencia al acto, del modo correspondiente al movimiento de que se trate: y en todos hay algún sujeto en el cual se verifican esos cambios, y que es el que pasa de un estado a otro, de una a otra situación.

Todo eso aparece de modo más sensible, en el movimiento local. Por eso, para nuestro objeto, podemos referirnos a él, tomándolo como base de nuestros raciocinios, ya que eso equivale a discurrir sobre el movimiento en general, y sobre las condiciones indispensables para el mismo.

El movimiento local, como todo el mundo sabe, tiene lugar siempre que un cuerpo se traslada de un punto del espacio, o de un lugar a otro. Esto se está realizando contínuamente y en todas partes. Todos, con mayor o menor frecuencia, nos movemos localmente. Para hacer un viaje, una visita, para pasar de una habitación a otra, necesitamos movernos.

Pues ese movimiento no es posible sin las tres cosas mencionadas. Por lo tanto, incurren en un gran error M. Le Roy, M. Bergson y demás partidarios de la «Nueva Filosofía», al afirmar que no existe ninguna cosa, ninguna realidad distinta del movimiento; que en el universo, todo es movimiento, pero movimiento puro, sin sujeto, sin punto de partida, sin punto de llegada, sin principio y sin término. Nada fijo, nada permanente, sino repitiendo las palabras de M. Le Roy: «Le devenir est la seule réalité concrète», y las de M. Bergson: «La réalité est fluide», «elle est un flux plutôt qu'une chose», «elle est un mouvement». «Il n'y a pas de *chose,* il n'y a que des actions»,

En primer lugar, para el movimiento se necesita algo que se mueva, que sea sujeto del movimiento; y ese algo es cosa distinta del movimiento mismo. Al llegar aquí, tal vez algún lector nos salga al encuentro di-

ciendo: Pero ¿a qué viene entretenerse en probar esto? ¿Qué necesidad hay de probar una cosa tan clara? Tendría muchísima razón el que de tal modo se expresase. Y si consentimos en dedicar algún tiempo a refutar ciertos errores, sólo es, porque sabemos que hay quienes necesitan de ayuda, porque no se bastan a sí mismos para librarse de caer en las redes que les tiende una filosofía en que juega tan importante papel el sofisma manejado por hombres de talento y reputación filosófica.

¿Cómo la persona, que desde su nacimiento es idéntica a sí misma, de lo cual todos tenemos perfecta conciencia, podría ser una misma cosa con tantas y tan diferentes vicisitudes, como son las porque ha pasado durante su vida, y que han ido sucediéndose y desapareciendo una en pos de otra? Si por ejemplo, la persona que pasea no es una realidad distinta del movimiento de pasear ¿cómo es que, al cesar el paseo, no cesa también la existencia del paseante? ¿Cómo, cuando éste, terminado el paseo, se sienta a descansar, no termina en el mismo instante su vida, puesto que, el paseo ha terminado y la vida no es ninguna realidad, más que la del mismo acto de pasear?

Y en cuanto a la segunda de las cosas necesarias para el movimiento, el punto de partida, la potencia para la adquisición de algo, que aún no se tiene. ¿Hay nada más claro que esa potencia y ese punto de partida preceden al mismo acto de transición de un estado a otro? ¿Quién puede dudar de que la potencia para adquirir la ciencia es anterior a la adquisición de la misma ciencia, y la disposición y preparativos para un viaje preceden en tiempo al viaje mismo? Pues siendo así, que, cuando ya existe la potencia para adquirir la ciencia, todavía no existe su adquisición, y cuando ya existen la disposición y los preparativos para un viaje, aún no se ha puesto en marcha el viajero ¿cómo podría ser que lo que ya existe fuera una misma cosa con lo que aun carece de existencia?

Y lo que decimos de la potencia y del punto de partida en orden al acto de transición, lo afirmamos igualmente de éste en orden al acto, que es el término de esa transición, y, en el movimiento local, al punto de llegada del móvil, en donde éste para y cesa su movimiento. El tránsito de ignorante a sabio no coincide en tiempo con el ser ya sabio, y el tiempo, durante el cual, el tren está en marcha, tampoco coincide con el de la llegada a la estación de término.

Y siendo esto así, ¿cómo la transición de ignorante a sabio, la cual precede en tiempo a ser ya sabio de hecho, cómo lo que ya existe podría ser una misma cosa con lo que aún no tiene realidad? Si la marcha del tren fuera la misma cosa que su llegada al punto de término, ¿que obje-

to tendrían las disposiciones reglamentarias concernientes a las horas de salida y llegada de las locomotoras, de unas estaciones a otras?

¡Que nada hay fijo y permanente! ¿No son, por ventura, fijas y permanentes las propiedades de los metales, por ejemplo, del oro, de la plata, del cobre, etc., gracias a cuya permanencia y fijeza, sabemos de antemano los efectos físico-químicos que producirán en un caso dado, en determinadas circunstancias? Sin leyes fijas y permanentes ¿serían posibles la mecánica, la física, la química, la cristalografía, etc., etc.?

Aquí se abre un gran horizonte para aprovecharnos de las ideas del Angélico Doctor sobre el punto de que tratamos, a la luz de las cuales, aparecería con más y más claridad la magnitud del absurdo del movimiento sin móvil, sin punto de partida y sin término de llegada.

Pero creemos que, si filosofar no es renunciar al sentido común, con lo dicho, queda suficientemente demostrada la falsedad del supuesto, en que se funda M. Le Roy, para negar el valor de la primera *Vía* de Santo Tomás, en la cual, por el movimiento, se prueba la existencia de un primer motor, que no puede ser otro, sino Dios. Pasemos, pues, a otra objeción del mismo M. Le Roy.

* * *

Un equívoco: Restricción del conocimiento humano. Error panteista.

Nos parece que la objeción de M. Le Roy en contra del valor de la demostración de la existencia de Dios, por el principio de causalidad, se halla muy bien expuesta en estas breves palabras de R. Jolivet: «On ne cherche pas la cause du Tout; car pour la science et par définition, il n'y a rien hors du Tout. Il est, et cela suffit».

Lo cual equivale a decir: El universo es Todo; luego fuera de él no hay nada; porque fuera de Todo no hay nada: la causa del universo tendría que ser algo fuera de todo; luego esa causa, como distinta del universo, no existe.

Además, es la ciencia la que enseña que fuera del Todo-universo no hay nada; sin contar con que esto ya va incluído en la misma palabra, Todo.

La respuesta a esta objeción abarcará los puntos siguientes: Primero; Manifestación del equívoco encerrado en las denominaciones de Todo, universo y ciencia. Segundo; Petición de principio en las afirmaciones fundadas en las mismas denominaciones. Tercero; La objeción de M. Le Roy implica todos los absurdos del error panteista y tiene en contra suya toda la fuerza de las razones que militan contra el panteismo.

Y empezando por el equívoco de la palabra Todo: Este puede tomarse en varios sentidos, que es necesario distinguir, y que M. Le Roy confunde. El *todo* puede entenderse tal como es en la realidad, independientemente de lo que de él alcance la mente humana, y puede entenderse según lo concibe la misma mente.

La necesidad de esta distinción se ve claramente, por lo que sucede en otro orden de cosas más accesible a nuestro conocimiento.

Cuando se dice *toda* la tierra, es evidente que debe distinguirse entre el alcance de la palabra, *toda,* tal cual la tierra es en la realidad, y el alcance de la misma palabra en la mente de quien la pronuncia. La expresión *toda la tierra* era pronunciada muchos siglos antes de que se hubiera completado la geografía.

Podemos servirnos de otra comparación tomada de algo más afin a esto de que vamos hablando. Sabido es que Hegel ha escrito mucho sobre el *ser.* Pues bien: esa palabra tiene un alcance muy distinto, según se considere lo que le corresponde en la realidad por contraposición a la nada, o según se considere su alcance en la mente de Hegel. Porque la amplitud correspondiente al significado de la palabra *ser* en la mente de Hegel, es limitadísima, comparada con su amplitud en la realidad.

La misma distinción hay que aplicar a la palabra *universo,* cuya amplitud de significación varía infinitamente ya por ella se signifique la universalidad de todo cuanto existe en realidad y fuera de la nada, o ya se signifique solamente cierto grado de universalidad, en proporción con la limitada idea que de la universalidad de lo existente tienen los profesores de la «Nueva Filosofía».

La palabra «ciencia» también puede tomarse en dos sentidos: uno restringido, entendiendo por ciencia únicamente el conocimiento demostrativo de objetos pertenecientes al orden sensible y experimental: Otro, amplio, con toda la amplitud que en realidad corresponde al significado de la palabra ciencia. En este sentido, la palabra ciencia significa el conocimiento demostrativo de todas las verdades pertenecientes al ser, en todos sus órdenes; exceptuando solamente el sobrenatural, por hallarse éste a una altura superior a aquella que la razón humana, por sus propias fuerzas, puede alcanzar.

Así, pues, las tres denominaciones, la de *todo,* la de *universo* y la de *ciencia,* pueden entenderse, ya en el sentido amplio de la realidad objetiva, o ya en el restringido y proporcional a la idea que de su significado se tiene en la mente.

Con estas distinciones a la vista, queda bien patente el equívoco y se

ve dónde se oculta el sofisma encubierto en la objeción de M. Le Roy.

Consisten en hacer afirmaciones que sólo son verdaderas en uno de los sentidos que hemos distinguido, pero falsas en el otro. Por consiguiente, en que M. Le Roy, no distinguiendo de sentidos, y afirmando de un sujeto lo que sólo es verdad afirmado de otro, nos da, en frase vulgar, gato por liebre.

He aquí, pues, cómo debe contestarse a sus afirmaciones. Si por *todo* se entiende, el ser en toda la totalidad con que existe en la realidad y, como contrapuesto a la nada, es verdad que fuera del *Todo* no hay nada. Si por todo, se espresa un todo en sentido restringido y, tal cual le concibe la mente de M. Le Roy, la afirmación es evidentemente falsa.

Lo dicho acerca de la palabra *todo* tiene exacta aplicación a la de universo. En lo tocante a las afirmaciones de la ciencia, hay que responder también aplicando la distinción ya indicada, entre ciencia del ser en toda su general amplitud y ciencia del ser restringido al orden experimental. Diremos, pues, de la misma manera: Si se trata de la ciencia, en su sentido más amplio, de ciencia del ser en general, no es verdad que ella enseñe tal cosa, hablando del *todo* en el sentido en que lo entiende M. Le Roy. Si se trata de la ciencia limitada al orden experimental, también debe negarse que la ciencia enseñe lo que le atribuye M. Le Roy, porque primeramente, las ciencias experimentales no alcanzan al conocimiento del objeto de la metafísica, a la cual pertenece el asunto de que aquí tratamos: y en segundo lugar, porque ninguna ciencia puede enseñar lo contrario de lo que enseña otra. Lo que sucede es, que se atribuyen a veces falsamente a la ciencia enseñanzas de algunos que se dicen sus representantes.

La petición de principio, en que incurre M. Le Roy, se halla contenida en estas palabras que trascribimos literalmente: «Rien n'autorise a considérer le monde, c'est-a dire, la totalité des phénomènes, comme un nouveau phénomène qu'il faudrait a son tour expliquer; car expliquer un phénomène, c'est en somme le penser en fonction du Tout».

Nada autoriza, dice, a considerar el mundo, es decir, la totalidad de los fenómenos, como un nuevo fenómeno, que sea necesario explicar. Aquí tenemos, de un plumazo, suprimida la metafísica, y decidido *a priori,* que el mundo representa la *totalidad* de *todo* ser en toda su plenitud, como contrapuesto a la nada.

¿Cuál es la cuestión que se ventila? No se trata de investigar si el mundo tiene o no causa distinta del mismo? Pues ¿cómo, sin incurrir en manifiesta petición de principio, puede M. Le Roy dar por supuesto, que la

totalidad del mundo representa la misma plenitud de ser, que la totalidad absoluta? Que el mundo es *un* todo. Perfectamente: lo sabemos, y estamos conformes. Pero que, el mundo es el Todo: es decir, no sólo el todo correspondiente a la totalidad del mundo, a *un* todo, sino el todo correspondiente a la totalidad absoluta del ser existente fuera de la nada. ¿Quién no ve que son dos cosas que distan infinitamente la una de la otra? Y consistiendo la cuestión en si la totalidad del mundo es o no es la totalidad absoluta, comprensiva de todo ser ¿cómo puede M. Le Roy darla por resuelta en sentido afirmativo, *a priori?*

Y dice el filósofo francés que nada autoriza a considerar el mundo como algo que necesita de una causa que explique su existencia.

¡¡Nada autoriza!! Y las demostraciones alegadas hasta ahora por la filosofía teista, ¿las ha refutado sólidamente M. Le Roy, ni ningún otro filósofo partidario de la «Nueva Filosofía»? ¿Hay alguno capaz de hacerlo, ni lo habrá jamás?

Que en la objeción de M. Le Roy contra el valor de la segunda prueba de Sto. Tomás se halla contenido el error panteista, y, por lo tanto, tiene en contra de sí todas las razones por las cuales dicho error se ofrece a los ojos de nuestro espíritu, como lo más absurdo y repugnante que cabe imaginar, es de suyo tan manifiesto, que no creemos haga falta detenernos a probarlo.

* * *

3. Contra el valor de la tercera prueba: continúa su ataque M. Le Roy.

Dejemos al filósofo francés, exponer él mismo su objeción. «Dieu s'impose, dit on, pour expliquer qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. On se pose donc la question suivante: pour quoi y a-t il quelque chose?

Esto equivale a lo siguiente: En la tercera prueba se trata de demostrar la existencia de Dios, por ser necesario para explicar cómo las cosas, siendo contingentes, no teniendo en sí la razón de su existencia, existen de hecho. Por consiguiente, la cuestión se plantea en esta forma: ¿Por qué existe alguna cosa?

Pero dice M. Le Roy, que hacer esa pregunta no es otra cosa que expresar un pseudo problema y que la prueba por la contingencia de los seres descansa sobre la ignorancia de la cuestión.

En efecto; la nada es impensable, «le néant est impensable», imposible; y, por consiguiente, el ser, opuesto a la nada, es necesario. Luego los seres no son contingentes; luego la base en que se funda la tercera

prueba es falsa; luego la prueba de Sto. Tomás, fundada en la contingencia carece de valor demostrativo.

Hemos procurado exponer el pensamiento de M. Le Roy, en cuanto a su fondo, con alguna libertad de expresión por nuestra parte, con el objeto de dar a la objeción el mayor realce que nos ha sido posible y ayudar al lector a que, con más facilidad, pueda darse perfecta cuenta de ella.

Hay que reconocer en M. Le Roy un talento verdaderamente privilegiado, y una extraordinaria agudeza de espíritu; dotes que tanto más resaltan, cuanto menos ayuda a ello la causa que se defiende. Porque el talento no sólo es necesario, para los razonamientos legítimos conformes con las leyes de la lógica y fundados sobre sólidas bases; sino también, y a veces más aún, para los sofísticos, en que la habilidad y los juegos de palabra, han de dar apariencias de verdad a los mayores errores.

Veamos lo que hay en el fondo de la objeción de M. Le Roy.

Toda la substancia de la objeción podemos expresarla en un entimema, facilitando así su inteligencia de un solo golpe de vista y preparando el camino para mejor comprender la solución.

Hélo aquí: La nada es impensable; luego el ser es necesario; porque son dos extremos opuestos que se hallan en razón inversa uno del otro. Si el ser es necesario, no hay seres contingentes; y no habiendo seres contingentes, es falsa la base en que se apoya la demostración contenida en la tercera prueba de Sto. Tomás.

Expuesta así la objeción, podemos indicar así mismo la solución, con las siguientes distinciones: Primera; entre *nada* absoluta y *nada* relativa: Segunda; entre *ser* opuesto a la *nada,* tomada en el primer sentido, y *ser* opuesto a la *nada* tomada en el segundo: Tercera; entre *nada* relativa, opuesta a un determinado *ser* relativo y *nada* relativa, opuesta a otro, igualmente determinado, *ser* relativo.

Entendidas estas distinciones, que, a continuación vamos a explicar brevemente, ya no se necesita más, para comprender perfectamente, en qué consiste el sofisma de M. Le Roy, y cuál es su vicio radical, que lo vuelve del todo ineficaz para debilitar el vigor de la prueba de Santo Tomás.

La *nada* absoluta es, o mejor dicho, sería (porque este es un ente ficticio) la que se pensara como opuesta al *ser* en toda su totalidad, a todo *ser* absolutamente.

La *nada* relativa es la opuesta a un determinado *ser* relativo. Por ejemplo, si no existiera en el mundo nada de pan, o de vino, o de carne,

etcétera, podríamos decir con verdad: No hay nada *de pan,* nada *de vino,* nada *de carne.*

El ser opuesto a la nada absoluta y el opuesto a la nada relativa se distinguen entre sí; porque su oposición a la nada tiene diferente sentido. El opuesto a la nada absoluta abarcaría toda la plenitud del ser y todos los seres particulares, pero el opuesto a la nada relativa, sólo comprende aquello, respecto de lo cual, se dice la nada relativa; el pan, el vino, la carne, etc.

No creemos haya nadie que razonablemente pueda negar la verdad de las anteriores distinciones y respectivas explicaciones.

Pues bien: Apliquémoslas al entimema de la objeción de M. Le Roy.

Dice la objeción: La nada es impensable (quiere decir imposible). Se contesta: La nada absoluta, efectivamente; la nada relativa, no.

Sigue diciendo la objeción: Luego el ser es necesario. Contestamos igualmente: El ser opuesto a la nada absoluta es necesario, cierto. El ser opuesto a la nada relativa, de ningún modo.

Y lo mismo hemos de replicar a la razón alegada tocante a la oposición entre la nada y el ser, aunque a la verdad eso no venga al caso de lo que estamos tratando.

Se continúa diciendo en la objeción: Si el ser es necesario, no hay seres contingentes.

Se contesta así: No será contingente ese ser necesario, puesto que implicaría contradicción; pero pueden serlo muy bien otras cosas.

De las anteriores distinciones y de lo dicho en su explicación, se deduce que, si se diera el caso de la nada absoluta, con ella, ni existiría, ni podría existir ser alguno ni infinito, ni finito, ni absoluto, ni relativo; y, por consiguiente, ni Dios, ni el mundo.

Por eso, la afirmación de M. Le Roy, al decir que la nada es *impensable,* si se refiere a la nada absoluta, es rigurosamente verdadera; por lo cual, en nuestra contestación en forma, la hemos concedido.

Y, en efecto, es impensable, porque tenemos evidencia inmediata de lo contrario, esto es, de que existe algo; y no sólo algo, así como quiera, sino todo cuanto de los seres que pueblan el universo tenemos ante los ojos. Y esta evidencia inmediata de la existencia *real* del universo, es en nosotros origen de otra evidencia, mediata, de algo que, aunque sin verlo con los ojos corporales, se impone al entendimiento, como una consecuencia necesaria de la existencia real del universo, a saber, la existencia de un Ser eterno y que existe por absoluta necesidad intrínseca de su misma naturaleza.

Claro es que esta evidencia, ya la inmediata de los seres del universo, ya la mediata de su causa, impiden el que podamos pensar en la nada absoluta. Y por eso, tiene muchísima razón M. Le Roy en decir, que la nada es impensable, con tal que se refiera a la nada absoluta.

* * *

Mas aquí nos hallamos con una cosa, en extremo curiosa, y es, que la objeción de M. Le Roy contra la prueba de Sto. Tomás, se convierte en la misma prueba, y viene a decir y concluir lo mismo que ella.

No es que M. Le Roy intente decir lo mismo que el Angélico Doctor, pero de hecho, lo dice, sin advertirlo. Porque no se da cuenta del alcance de su afirmación; no ve lo que en ella implícitamente, pero en realidad, se contiene.

Veámoslo. Dice M. Le Roy en las palabras anteriormente citadas, que la nada es *impensable:* afirmación que, como queda dicho, es verdadera, entendida de la nada absoluta.

Pero afirmar que la nada absoluta es *impensable,* vale tanto como decir que existe algún ser necesario, por intrínseca necesidad de su naturaleza.

En efecto: Por *impensable,* entiende M. Le Roy, y nosotros con él, lo mismo que contradictorio, imposible: así como, por *pensable,* lo que no envuelve contradicción, y que, aun cuando de hecho, no exista, podría existir, sin repugnancia intrínseca, y puede ser pensado como posible.

Pues bien: He aquí la razón por la cual, la nada absoluta, siendo *impensable,* es decir, contradictoria, imposible, implica necesariamente la existencia de un ser necesario, por absoluta necesidad de su naturaleza.

Supóngase que no existiera ser alguno necesario, sino que todos fueran contingentes, es dedir, que lo mismo pudieran existir que no existir. En este caso, no habría contradicción, ni repugnancia en la *no* existencia de tales seres; porque, pudiendo *no* existir, ningún absurdo se seguiría de que no existieran. Su *no* existencia sería *pensable.*

Mas la *no* existencia de *todos* los seres, nos llevaría a la nada absoluta. Luego, así como la *no* existencia de todos y cada uno de los seres en particular sería *pensable,* así también lo sería la nada absoluta. Ser *pensable* y ser *impensable,* es cosa contradictoria. Luego si todos los seres fueran contingentes, sería falsa la proposición de M. Le Roy, donde afirma que la nada es *impensable.*

Luego dicha proposición, en tanto puede ser verdadera, en cuanto no todos los seres sean contingentes; sino que haya alguno necesario.

Así, claramente se ve, cómo en la afirmación de que la nada absoluta es *impensable,* se contiene también la afirmación de que no todos los seres son contingentes; y que, por lo tanto, existe un ser necesario, cuya *no* existencia, es contradictoria, envuelve absoluta repugnancia, es *impensable,* y, por eso, es *impensable* la nada absoluta.

Luego de la afirmación de M. Le Roy, se deduce la misma consecuencia, que de la demostración de Sto. Tomás, en su tercera prueba, esto es, la existencia de un Ser necesario.

Así como, según acabamos de ver, la nada absoluta es *impensable,* así por el contrario, la nada relativa es perfectamente pensable, sin que haya en ello ninguna contradicción, ninguna imposibilidad o repugnancia ante la razón.

Esto equivale a decir, que, si M. Le Roy, al afirmar que la nada es *impensable,* se refiere a la nada relativa, semejante afirmación es completamente falsa y debe negarse en absoluto. En contra de ella vamos a poner de manifiesto, en pocas palabras, la falsedad de lo que dice M. Le Roy, y la verdad en que se funda nuestra negación.

Decimos, pues, que la nada relativa es *pensable.*

En efecto; ¿por qué es *impensable* la nada absoluta? Porque excluye, no sólo tal o cual ser, sino *todo* ser; siendo absolutamente incompatible con la existencia, hasta de una sola cosa, aun la más mínima.

Y siendo esto así, con mayor razón, sería incompatible con la existencia del ser necesario. Lo *impensable* de la nada absoluta, no tiene otro fundamento que lo *impensable* de la *no*-existencia del ser necesario, por necesidad intrínseca de su naturaleza.

Ahora bien: la nada relativa no excluye *todo* ser, sino únicamente tal o cual ser; sólo es incompatible con el ser al cual se opone; pero no con los otros seres. La nada de *pan* no se opone a la existencia de algo ni de mucho de vino, o de carne, o de cualquier otra cosa distinta del pan.

Esto quiere decir, que la nada relativa del *pan* es perfectamente *pensable,* y no envuelve contradicción, ni imposibilidad alguna, aunque exista el vino, la carne y todo lo demás del universo.

Ahora bien: la *nada del mundo* no es la nada absoluta, sino relativa. Porque el mundo no es *todo* ser, sino algo, aunque sea mucho, de ser. Es *un* todo; pero no es *el todo* que comprenda la *totalidad de lo existente,* por contraposición a la nada. Su existencia tampoco es necesaria, porque es una existencia recibida, ya que no ha podido dársela él mismo. Ni tampoco es necesario por su propia naturaleza: porque esto, pugna con los caracteres con que evidentemente se ofrecen a nuestros ojos. Y,

por lo tanto, el mundo tiene una causa que ha de ser distinta de él, porque ninguna cosa puede ser causa de sí misma. Luego fuera del mundo hay algo: Luego el mundo ni es todo, ni lo que es, lo es por necesidad, luego la *no* existencia del mundo es *pensable.*

Luego la *nada del mundo* es *pensable*. Luego la proposición de M. Le Roy, al decir que la nada es *impensable,* entendida de la *nada del mundo,* es falsa.

Con lo cual, nos parece que queda bien patente el sofisma de M. Le Roy, en su objeción contra la demostración de Sto. Tomás, fundada en la contingencia de los seres.

Nos abstenemos de contestar a las objeciones de algún otro autor.

Nos hemos limitado al crítico alemán y al filósofo francés, los cuales, merced al prestigio de que se hallan rodeados entre sus partidarios, ejercen una especial y muy perniciosa influencia en el ambiente filosófico-religioso, que debe ser contrarrestada por cuantos se hallen capacitados para ello, y se interesen, como es justo, por la religión y la filosofía, a cuyos intereses van también unidos los de la sociedad.

Fr. Pascual BROCH, O. P.

Rosaryville (U. S. A.) Ponchatoula, La.

Boletín de Teología dogmática

A pesar de la profunda crisis social-económica porque atraviesa la mayor parte de las naciones, el movimiento teológico es cada vez más intenso. Bastaría para probar esto el número cada vez más crecido de revistas de carácter técnico y especializado en las diversas ramas de la ciencia teológica, que se publica en toda Europa. No parece sino que falla aquí aquel principio aristotélico de que «prius vivere, deinde philosophari». Y aunque sea doloroso el decirlo, nuestra querida patria, que por tanto tiempo empuñó el cetro de la teología, no va ahora en las avanzadas de este poderoso movimiento teológico. Sin duda que la causa de esto está en la falta, en España, de centros de estudios eclesiásticos superiores, debidamente organizados, donde se fomente el fervor teológico y sean generosamente secundadas las iniciativas personales. Porque nuestras Universidades eclesiásticas, tal vez por su número excesivo, y el aislamiento provinciano a que estaban reducidas, no sólo llevaban una vida pobre y casi puramente oficial, sino que en su mayor parte eran verdaderos organismos atrofiados, donde la única función propia era la casi obligatoria colación de grados a fin de curso. Así se creaban Doctores, en muchos casos, no sólo faltos de la ciencia necesaria, lo que todavía sería llevadero, sino lo que es peor de todo, sin estímulo para el estudio y sin vida propiamente teológica, los cuales no miraban el título conferido nada más que a manera de ornato personal, o como un expediente para prosperar en la carrera eclesiástica. Por esto, el día que en España se creen centros superiores de estudios eclesiásticos, perfectamente organizados y dotados de un personal competente, no hay duda que volverá a renacer en nuastra patria el ambiente teológico, que comenzarán a preocupar de nuevo sus altas cuestiones, y España recobrará otra vez el puesto de honor que por tradición y por su valor le corresponde.

Como otras veces, en este boletín hemos prescindido de ordinario de las

publicaciones teológicas en revistas, ateniéndonos casi exclusivamente a las obras de fondo. Porque de lo contrario habría que darle una extensión desmesurada.

Dos tendencias distintas, bien pronunciadas, se notan en las publicaciones teológicas actuales. Por un lado las obras de carácter histórico, destinadas, o bien a sacar del polvo de los archivos obras inéditas y desconocidas, o bien dirigidas a editar las ya publicadas, pero cuyas ediciones son defectuosas, raras o de difícil acceso; o al estudio crítico de las fuentas y de las doctrinas. Es indudable que, en este sentido, se han llevado a feliz término obras de verdadero mérito.

La otra tendencia se dirige a la publicación de obras de texto. Cada autor o cada profesor parece que se cree en la obligación de hacer el suyo. Y son tantas las obras de texto publicadas hasta aquí, que parece llegada la hora de preguntarse si no es ya tiempo de hacer un alto en la marcha, para dedicar las actividades del espíritu al estudio más profundo de los problemas teológicos. Y lo peor del caso es que en aquéllos se nota, como preocupación general, la de simplificar el estudio de la teología y hacer llana y expedita su aprobación, más bien que la de hacer verdaderos teólogos. Por ese camino no se va a ninguna parte. Ahí está el texto de Sto. Tomás en la Suma teológica. No creemos que nadie lo haya superado aún. Si es verdad que en muchos casos resulta verdaderamente inaccesible, ¿no es, tal vez, porque la preparación filosófica es excesivamente deficiente? Y ya que se utilicen otros textos modernos, de los buenos que hay, particularmente para la parte positiva, ¿por qué los estudiantes han de perder el contacto directo con Sto. Tomás? ¿A qué viene ese afán tan grande de facilitar tanto el «pase» en teología?

I

Textos.

Una de las cosas más necesarias en toda ciencia es ponerse en contacto con las obras de los grandes maestros. Porque éstos, principalmente, pueden dar al espíritu una orientación fija y certera, e infundirle alientos, creándole una atmósfera propicia y favorable para el desarrollo de las grandes ideas. Nadie, por otra parte, duda que Sto. Tomás es uno de los grandes genios del pensamiento teológico. Pero el acceso a sus escritos, hasta hace poco tiempo todavía, no era tan fácil y sencillo. Sus obras se encontraban sólo en ediciones poco comunes y muy costosas, por lo cual no estaban al alcance de la generalidad de los lectores. Con distinta preparación, al par que aceptación diversa

y diverso éxito, las casas editoras de Marietti y Lethielleux, comenzaron, hace ya algunos años, la publicación por separado de las obras de Sto. Tomás más manejadas, como las dos Sumas, las cuestiones disputadas, los opúsculos y los quodlibetos. La difusión que las obras de Sto. Tomás tuvieron, merced a estas dos beneméritas casas editoras, fué verdaderamente grande, debiéndose a ellas el que, no solamente estudiantes, sino también muchos profesores, pudieran ponerse en comunicación directa con la mente y el espíritu de Sto. Tomás. Al lado de estas ediciones, que pudiéramos calificar de *vulgares,* aunque algunas de ellas como las de Marietti estén hechas con gran corrección, los editores de la gran edición Leonina, trabajan todavía por restablecer críticamente el texto de Sto. Tomás, en una edición completa de sus obras, que, si bien no tiene tanta difusión, es, sin embargo, de una influencia más grande y decisiva.

Pues bien; entre aquellas ediciones que hemos calificado de vulgares, notábase la falta, hace ya mucho tiempo, de una de las obras más interesantes de Sto. Tomás, tanto por su contenido, como por la importancia que tiene para marcar la trayectoria del pensamiento del Angélico Doctor, por ser la primera que salió de su pluma, cuando sólo contaba treinta y un años. Nos referimos a la titulada *Scriptum super Sententiis,* la cual reproduce su enseñanza como bachiller en la Universidad de París, durante los años 1254 1256. Aunque el título de esta obra parezca no dar la idea más que de un simple comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, es, sin embargo, mucho más que eso, porque a propósito del texto comentado, e inspiradas o provocadas por él, Santo Tomás suscita muchas cuestiones, en las que expone después su doctrina propia y personal. Sería ridículo, sin embargo, pretender encontrar en este primer escrito de Sto. Tomás, su pensamiento maduro y definitivo. Siempre profundo y comprensivo, el pensamiento de Sto. Tomás se perfeccionaba sin cesar. Por esto a los diez años de escrito el comentario a las Sentencias sintió la necesidad de refundirlo, cosa que hizo con el primer libro, pero ante las dificultades de método y doctrinales que las exigencias de un comentario ofrecían para exponer con libertad y holgura su propio pensamiento, desistió de su empresa, dando así origen a la Suma teológica, en la que realizó aquel propósito. Entre el Sto. Tomás de las Sentencias y el Sto. Tomás de la Suma teológica, siendo siempre idéntico a sí mismo, existen, no obstante diferencias muy grandes. Cuándo es una posición antes adoptada que abandona después; cuándo una idea que lima y corrige para ajustarla mejor a otras según las exigencias de su admirable síntesis; cuándo una fórmula o expresión que cambia por otra más exacta y adecuada; y sobre todo la multiplicidad dispersa de elementos y de ideas va reduciéndose cada vez más a la unidad, hasta lle-

gar a intuirlas y dominarlas todas desde la cima suprema de la identidad del ser y del existir en Dios y su distinción real en las creaturas. Y para apreciar todas estas cosas, y conocer bien el pensamiento de Sto. Tomás, es de capital importancia su escrito sobre las Sentencias de Pedro Lombardo.

Respondiendo a una amable invitación del P. Mandonet, la casa Lethielleux se comprometió a editar el *Scriptum super Sententiis* de Sto. Tomás, prometiendo a sus suscritoces tener ultimada la edición, que había de constar de cinco volúmenes, en el año treinta.

No se trataba de hacer una edición *crítica,* sino de reproducir fielmente el texto vulgarizado. En el año 29 salieron los dos primeros volúmenes. Pero con tantas erratas e incorrecciones que el P. Mandonet hubo de detener la edición. Se encargó entonces de la corrección de los volúmenes siguientes el padre M. F. Moos, discípulo del célebre historiador dominico, y bajo su dirección se publica ahora el tomo tercero (1).

Como él mismo nos advierte en el prólogo, no se ha propuesto hacer una edición crítica, porque esa es empresa de más tiempo y de más trabajo, sino *mejorar* las ediciones anteriores, corrigiéndolas de sus erratas. La precipitación con que esta obra ha sido hecha, acuciado constantemente el autor por los apremios del Editor y de los suscritores, ha impedido que la llevara al grado de perfección que fuera de desear. Pero esto no quita para que resulte ya una edición muy aceptable.

Señalaremos sumariamente las Modificaciones que el P. Moos ha introducido en este tomo en relación con los dos anteriores. Para cambiarlo todo comienza por el título que debe ser «*Scriptum super Sententiis*», en vez de *super libros Sententiarum.* El texto del Maestro de las Sentencias va compulsado con el de la edición de las obras de S. Buenaventura de los PP. de Quaracchi; el de los SS. Padres con la edición de Migne y el de Aristóteles con la edición bekkeriana.

Para el de Sto. Tomás se toma como fundamento la edición Vives, contrastada con dos manuscritos recientes, pero cuyo valor se ha comprobado antes, comparándolo con los de Roma, Paris y Gante. Cuando ambos códices, de fuente diversa, concuerdan entre sí, se elige su lectura contra la de las ediciones corrientes, la cual se advierte en nota. En los lugares donde existe diver-

---

(1) *Scriptum super Libros Sententiarum,* Magistri Petri Lombardi, episcopi parisiensis-Editio nova cura *P. Mandonnet,* O P.—Vol. I (in primum librum Sent.), pp. 1115.—Vol. II (in secundum Sent.), pp. 1159.—Vol. III. Recognovit atque iterum edidit *R. P. Maria Fabianus Moos,* O. P. (In tertium Sent.), pp. XIV-1358-París, Lethielleux, 1929 1933.

sidad entre el texto de la edición Vives y las demás ediciones, se recurre a la comparación con el texto de la edición Piana, Amberes, de Nicolai, de Rubeis y Parmense. Cuando todas las ediciones concuerdan contra los códices se anota, haciendo lo propio cuando unas concuerdan y otras no.

Se señalan ordinariamente los lugares a que hace referencia Sto. Tomás. Al principio de cada artículo o *cuestiúncula* se indican también los lugares paralelos, tomados de las otras obras de Sto. Tomás.

De la distinción XIV en adelante se suprimen los títulos de los artículos, por no encontrarse en *doce* manuscritos distintos, y no corresponder algunas veces al contenido de los mismos. Los artículos comienzan poniendo en letras mayúsculas la primera proposición, que siempre empieza así: *Videtur quod...* Las diversas partes del artículo se indican también con mayúsculas: «Ad primum sic proceditur», «Videtur», «Sed contra», «Responsio», «Ad primum», «Ad id quod in contrarium objicitur». Se enumeran también tanto el texto del Maestro de las Sentencias, como el propio de Sto. Tomás, lo que facilita grandemente las referencias. Además, tanto los nombres de autoridades, como también de los opinantes en contra, nombrados ya en particular, ya colectivamente o de una manera indefinida, se ponen también con mayúsculas para facilitar así la historia de las doctrinas.

Como se ve son grandes las mejoras con que este tercer tomo ve la luz pública. Y hubieran sido mayores de haberse hecho la corrección de la edición con un poco más de calma. Así es de esperar que acontezca en los sucesivos, sobre todo, una vez que el P. Moos tiene ya todos los cabos en sus manos, y se halla entrenado en estas lides. Pero desde luego puede darse ya por satisfecho, porque su objetivo, que era darnos el texto vulgar, no más corrompido, sino más corregido y depurado, ya está logrado. Que a esta obra de corrección y depuración del texto de Sto. Tomás no se la ponga más prisa de la que la índole de su naturaleza sufre, porque el día de mañana nadie ha de preguntar cuánto tiempo ha tardado en ejecutarse, sino si está bien o mal hecha. Y en terminando de editar el último tomo a rehacer de nuevo los dos primeros que están verdaderamente lamentables. Dios sólo sabe los improperios que nos echarían y los desprecios que nos harían los franceses, si los españoles fuéramos los autores de los dos primeros tomos de esta tan deseada edición del escrito de Sto. Tomás sobre las Sentencias de Pedro Lombardo. Pero el español es con el extranjero más generoso y comprensivo. De todas maneras, tanto los PP. Mandonet y Moos, como la casa editora, son acreedores a nuestro más profundo agradecimiento por la divulgación de una obra tan importante y necesaria.

El P. Pégues va ya en el quinto tomo de su edición de la Suma teológica (1) Comprende desde la cuestión primera de la tercera parte, hasta la noventa, o sea hasta el Suplemento. Todo ello en 1330 páginas, en papel muy fino, con caracteres bastante grandes y perfectamente legibles, formando un tomito en octavo, nada abultado y cómodamente portable en los paseos, viajes, etc. En una palabra, un primor de elegancia y comodidad. Verdaderamente sólo parabienes y agradecimiento merecen la casa Blot, de París, y el P. Pégues, por esta comodísima y elegante edición de la Suma de Sto. Tomás. Que no tarde en salir el último tomo con el Suplemento, para que los amantes de Santo Tomás puedan disfrutar en su estudio de las facilidades que esta edición les proporciona.

En cuanto al texto, lo mismo que en los tomos anteriores, se indican los lugares paralelos, los de referencia de Sto. Tomás, y a veces los autores a que alude en el texto, bien sea para criticarlos o simplemente para exponer su pensamiento. El único reparo que teníamos que hacerle respecto del texto ya está hecho con ocasión del tomo anterior.

El Cardenal Secretario de S. S. ha enviado al P. Pégues, autor de esta edición, una carta de gratulación, la cual va al principio de este tomo.

II

Obras de carácter general.

El P. Galtier viene a aumentar el ya numeroso catálogo de sus obras con otra nueva, sobre la Trinidad (2), que acaba de salir de los tórculos de la imprenta.

En dos partes se divide la obra. En la primera trata de la Trinidad en sí misma, y la segunda de la Trinidad en nosotros, o sea de la inhabitación de las divinas Personas. La primera parte se divide, a su vez, en dos secciones, en la primera de las cuales estudia muy por extenso y con gran aparato de erudición el hecho de la revelación de la Trinidad en el Antiguo Testamento, en el Nuevo, en la Tradición y en la enseñanza de la Iglesia (pp. 13 148). Conocida es de todos la competencia del P. Galtier en cuestiones de teología positiva, razón por la cual ha podido dar a esta primer sección un relieve tan

---

(1) *Summa Theologica*, de novo edita cura et studio Collegii Provintiae Tolosanae, apud S. Maximum.—Vol. V. Pars tertia (QQ. 1-90) Págs. 1330. Parisiis, Sumptibus Andreae Blot, 1932.

(2) *De SS. Trinitate*, in se et in nobis, auctore Paulo Galtier, S. J. Un vol. en cuarto menor, de pp. VII-347. Beauchesne, 1933.

grande, y tanto más necesario cuanto este misterio excede más que ningún otro a nuestra razón, y menos atención suele concedérsele en los tratados corrientes sobre Trinidad. Por eso esta primer sección no merece más que nuestro aplauso.

En particular, queremos hacer resaltar la tesis primera del P. Galtier en la que sostiene que no siendo hecha para nosotros la revelación de la Santísima Trinidad en el A. T., sino en el N., no obstante, una vez conocida ésta, podemos *reconocerla* insinuada y como comenzada en el A. T., particularmente por lo que hace a la segunda persona (p. 13). No creemos que nadie pueda poner reparos a esta tesis así formulada.

El capítulo cuarto acerca de las relaciones entre la Trinidad y la razón, estaría mucho mejor en la sección segunda, en la que se expone el misterio según la razón teológica.

En toda esta sección sigue el mismo orden de Sto. Tomás, tratando sucesivamente de las procesiones, de las relaciones y de las personas. En la exposición teológica del misterio el P. Galtier es sobrio, claro y metódico, sin meterse en sutilezas, ni en grandes disquisiciones teológicas, no perdiendo nunca el marcado sabor positivo, que sabe imprimir a todos sus escritos.

El P. Galtier es de opinión que las relaciones, en su concepto *formal,* dicen perfección. Sabido es que Suárez fué obligado a admitir eso, por su teoría acerca de las relaciones, identificándolas con los fundamentos. No hemos podido saber con certeza si el P. Galtier comparte esta doctrina de Suárez, y más nos inclinamos por la negativa. Pero sea de esto lo que quiera, es lo cierto que desde el momento en que se admite que la relación, específicamente, dice perfección, quedan barrenadas por el mismo caso la simplicidad e infinitud de la esencia de Dios, y la igualdad de las divinas Personas, sin que, *lógicamente,* quede ningún efugio posible. Por fortuna, o por desgracia, los hombres suelen faltar muchas veces a la lógica, inventando salidas y tapujos, que les eviten el absurdo, o incurrir en una flagrante contradicción. Así le sucedió a Suárez, y así le pasa también al P. Galtier, cuando trata de salvar en Dios todas esas cosas desde el punto de vista en que se ha colocado.

Mas para nosotros, lo más interesante es el modo cómo prueba que la relación, formalmente, o sea en su concepto específico, implica perfección: «repetitur enim ex earum realitate, seu *ex esse in*» (p. 205).

Donosa manera de argumentar. La relación, *específicamente,* o en su concepto formal, implica perfección, porque ésta se contiene e implica en su concepto *genérico*... Sto. Tomás afirmaba que la relación, específicamente, no dice «aliquid», sino «ad aliquid», y por eso, según él, no expresaba perfección. Suárez negó la existencia de ese «ad aliquid», como distinto del fundamento,

y se quedó en la relación sólo con el «aliquid», y por eso mismo no pudo menos de sostener que las relaciones, en su concepto formal, implican perfección. Pero ya sabemos todos hasta dónde llegó Suárez en la Trinidad, y las consecuencias que estas nimiedades tuvieron en el desarrollo de su doctrina acerca de este misterio, que fué nada menos que negar la aplicación en Dios del principio de contradicción...

En la cuestión del número de subsistencias se inclina del lado de los que sólo admiten tres relativas, sin la absoluta (p. 224).

La segunda parte trata de la Trinidad en nosotros, o sea del hecho místico de la inhabitación de las divinas Personas en toda alma en gracia. Sabido es que el P. Galtier tiene sobre este punto concreto una obra, de la que a su debido tiempo hemos dado cuenta, titulada, *L' habitation en nous des trois Personnes*. Por eso, sin duda, da a esta cuestión una extensión nada común en otros autores (pp. 274-327).

Después de definir el concepto de misión y sus clases, establece, primero, el *hecho* de la inhabitación en nosotros de las divinas Personas, y después estudia el *modo*. Es necesario admitir en toda alma en gracia la existencia sustancial de las tres divinas Personas. Es ésta una verdad explícitamente contenida en la revelación, y constantemente enseñada por los santos Padres. Pero, ¿cómo existen las divinas Personas en toda alma en gracia? Rechaza las opiniones de Pedro Lombardo, Peteau, Scheeben y Wafelaert sobre una unión especial con el Espíritu Santo. Rechaza también la opinión de Regnon sobre una supuesta acción distinta de las divinas Personas en el alma, merced a la cual tendrían en ella un modo distinto de existir, juzgándolas a todas falsas, «tum quia contradicunt *explicitae* doctrinae Patrum de natura et effectu formali unionis justorum cum personis divinis, tum quia incompossibiles sunt cum recta ratione unitatis et simplicitatis SS. Trinitatis» (p. 292). Las divinas Personas existen, pues, todas presentes sustancialmente, de una manera común, a toda alma en gracia. Esta doctrina «manet hodie *communissima* et videtur, ut ex dicendis constabit, *omnino certa*» (p. 290).

Esta inhabitación de las divinas Personas no es causa formal *única*... de la justificación, ni es posible que no le acompañe el don creado de la gracia, ni tampoco es consecuencia o efecto de la justificación, sino *parte* muy importante de su *causa formal* (pp. 286 86)...

Quitado este último punto, en el que no estamos de acuerdo con el P. Galtier, en todo lo demás nuestra conformidad con él es absoluta.

Lo interesante del caso está en la segunda parte al señalar la razón o causa de esta inhabitación sustancial de las divinas Personas en el alma santifi-

cada por la gracia. Aquí es donde nosotros no encontramos al P. Galtier tan claro y coherente consigo mismo como fuera de desear.

La inhabitación de las divinas Personas, según Sto. Tomás, no es más que una relación de presencia. Con Sto. Tomás conviene también el P. Galtier en que la única razón de existir Dios presente a una cosa es su operación (p. 302). Ahora bien; en las operaciones *ad extra,* Dios obra siempre como *uno,* y las divinas Personas obran todas como *unas* con la esencia. Es ésta una verdad inconcusa en teología, repetidas veces proclamada por el P. Galtier. Así pues, en toda esta cuestión no se puede pensar en el absurdo de que las divinas Personas obren de distinta manera *ad extra,* ni que puedan comunicar a la creatura, *formalmente,* lo que les es propio y personal. «Spiritus communicatur seu unitur justis, non praecise et formaliter secundum aliquid ei *proprie* et *formaliter personale,* sed, e contra, secundum id quod habet cum Patre et Filio commune, id est, secundum divinam suam substantiam» (p. 296). Y un poco más adelante, en una segunda *conclusión,* añade: «modus (quo Spiritus sanctificat) fundatur *non in aliqua personali Spiritus proprietate,* cujus *formali ad extra communicatione* sanctitas creaturis conferatur, sed tantummodo in universali modo, quo Deus ad extra operatur, aut dicitur relationes ad extra acquirere» (p. 299).

Según esto, ¿dónde puede estar la razón explicativa de la presencia de las divinas Personas en el alma justificada por la gracia? En la producción de esa misma gracia, responde el P. Galtier, puesto que verificándose por medio de ella la *deificación* de nuestras almas, en la cual se nos da una imagen viva de la Trinidad, es necesaria en nosotros la presencia sustancial de las divinas Personas, para obrar ese maravilloso misterio de la vida cristiana. En otros términos, la producción de la gracia no es meramente *efectiva,* sino también esencialmente *asimilativa,* y por esto exige de toda necesidad la presencia sustancial de las divinas Personas (pp. 318-319). Porque la gracia sola no puede producir en nosotros el «consortium divinae naturae», ni el misterio de nuestra deificación (p. 287). Luego la razón de la presencia sustancial de las divinas Personas en toda alma en gracia, está en el misterio de nuestra *deificación,* verificado en la producción de aquélla.

Si ahora tenemos en cuenta los principios incontrovertibles señalados antes por el P. Galtier, y que deben regir en toda esta cuestión; a) de que la razón de existir Dios en un lugar no puede ser otra que su acción; b) que la de las divinas Personas *ad extra* es una e indivisible con la esencia; c) y que nada personal puede comunicarse *ad extra,* o lo que es lo mismo, que la imagen de la Trinidad en nosotros no puede ser una participación formal... de ella (dislate que a nadie, que sepamos, se le ha ocurrido, y que el P. Galtier ex-

presamente rechaza); siendo, digo, todo esto así, y teniendo ahora en cuenta que la producción de la gracia es común a todas las divinas Personas, en cuanto son *unum* con la esencia, y que en esa misma producción de la gracia nada propio y personal se puede causar, sino todo común y esencial, ¿cómo se dice que en virtud de esa producción de la gracia, como causa formal, existen presentes en cuanto distintas... las divinas Personas a nuestra alma? ¿No hay aquí una contradicción flagrante entre los principios y las conclusiones, entre el *hecho* y el *modo?*

En nuestro entender el camino del P. Galtier es sustancialmente el mismo de Vázquez, y por ahí no se va más allá de la presencia de inmensidad. Todos admitimos con el P. Galtier la existencia en nosotros de una imagen de la Trinidad, pero como nosotros convenimos con el P. Galtier en que esa imagen no puede consistir en una participación subjetiva de lo propio y formal de las divinas Personas... para explicar esa imagen no hace falta recurrir a la presencia de aquéllas como distintas... sino que nos basta la misma gracia y la presencia de Dios-Uno. Así, Sto. Tomás, que explica maravillosamente esta cuestión de la imagen de Dios en nosotros, en la q. 93 de la Primera Parte, dice, que la imagen de la Trinidad se encuentra en la gracia *radicaliter,* en los hábitos de las virtudes *virtualiter,* y *perfective* en los actos de éstas. No es mirando al principio *eficiente* de la gracia, sino a la misma gracia formalmente, y al objeto de los actos de conocimiento y amor que de ella proceden por medio de los hábitos de las virtudes, cómo se encuentra en nosotros la imagen viva de la Trinidad, aunque siempre imperfecta y remotísima. Pero por la vía de la causalidad jamás se podrá llegar a la distinción de Personas, y menos todavía a la presencia de ellas, como distintas, en nosotros, sino tan sólo a la *unidad* y *unicidad* de Dios. Por esto la afirmación del P. Galtier de que la gracia sola, formalmente, no explica en nosotros la participación de la naturaleza divina y el misterio de nuestra deificación, es, en la doctrina tomista, una herejía, y un error en doctrina común.

Tampoco creemos que entre la doctrina de Peteau, Scheeben y Wafelaert sobre la unión especial con el Espíritu Santo, haya una distinción esencial, todas las cuales juntamente con el P. Galtier, vellis nollis, parcialmente coinciden con Pedro Lombardo, al afirmar que la presencia de las divinas Personas entra como elemento formal en nuestra justificación, aunque por otra parte todos también difieren de él en admitir la gracia como forma subjetiva e intrínseca del alma.

De propósito no queremos tomar en consideración la crítica que de la doctrina tomista acerca de este particular, muy bien reflejada en Juan de Santo Tomás y recientemente en la obra del P. Gardeil, *La Structure de l' âme*

etcétera, hace el P. Galtier, porque lo primero que debe exigirse en un autor, que censura una opinión adversa, es que la conozca bien y la refleje con exactitud. Y el P. Galtier dice tales cosas de la doctrina tomista, cuando intenta resumirla, que demuestra tener de ella un conocimiento muy incompleto. Así, por ejemplo, al hablar en nota, de las dos presencias, de inmensidad y sustancial de las divinas Personas (que la doctrina tomista distingue cuidadosamente, y de las que apenas da idea en el texto el P. Galtier, viniendo casi a identificar a Sto. Tomás con Suárez), atribuye a los tomistas que la primera es común a todas las almas en gracia, mientras que la segunda es de «poquísimas», es decir, sólo de las que gozan de las alturas de la contemplación, en que experimentalmente perciben a Dios... «*Prior* (la presencia de inmensidad) communis quidem est omnibus justis, at non differat specifice ab ea qua Deus praesens est substantialiter omnibus entibus; *posterior* (la presencia sustancial de las divinas Personas) in qua sola dentur proprie missiones divinae, non datur nisi apud eos *paucissimos justos* qui Deum sibi substantialiter praesentem percipiant *actu* cognitione et amore *experimentaliter*» (p. 311, nota 3). Lo mismo vuelve a repetir en la página 317, en el texto.

¡Bonita cosa! Pues según eso, vaya una presencia de las divinas Personas en las almas, que defienden los tomistas, limitada a un tan reducido número de ellas... No, P. Galtier, según los mismos tomistas que V. combate, las divinas Personas existen sustancialmente en TODA alma en gracia.

Lo que pasa es que el P. Galtier no acierta a comprender la distinción entre la existencia de las divinas Personas *habitu* et *actu*. Ni tiene tampoco en cuenta que ésta última recibe infinidad de grados, desde el más tenue y remiso hasta la clara visión de Dios. Esta y no otra puede ser la causa de que atribuya esas enormidades a los tomistas, sin que a éstos se las haya pasado por la imaginación que nadie se las pudiera echar en cara. Pues hechas esas distinciones, todos sus argumentos contra la doctrina tomista se vienen a tierra como castillo de naipes levantado sobre el aire. Por todo esto creemos que esta segunda parte de la obra del P. Galtier, que había motivos suficientes para esperar que fuera la más completa e interesante, es, a nuestro juicio la más débil e incoherente.

Queremos edvertir, para terminar, que todas estas observaciones, hechas con la mayor sinceridad y nobleza, en nada pueden disminuir el verdadero valor de esta obra que, gustosos, anunciamos a nuestros lectores.

Estos conocen ya al P. Boyer por sus importantes trabajos acerca de San Agustín. Ultimamente acaba de publicar un tratado, fruto de las explica-

ciones de clase, que lleva por título *De Deo creante et elevante* (1). Es de advertir que esta obra corrió ya impresa entre los alumnos de la Universidad Gregoriana. Al lanzarla ahora el autor al campo libre de las ideas fué propósito decidido suyo «doctrinam satis amplam, quae hodierni temporis necessitatibus satisfaceret, ordinate ac compendiose scribere» (Praefatio). Se trata, pues, de una nueva edición verdaderamente corregida y aumentada.

No sigue el orden de Sto. Tomás, sino otro particular suyo, conforme al cual divide la obra en cuatro partes: 1.ª De creatione omnium rerum et speciatim de creatione hominis (pp. 9-228). 2.ª De elevatione hominis ad ordinem supernaturalem, ejusque dotibus (pp. 229-342). 3.ª De peccato originali ejusque transmissione, et de praeservatione B. M. V. ab omni labe originali (pp. 343-468). 4.ª De his quae ad angelos spectant (pp. 469 536).

Sentimos gran satisfacción en manifestar que el P. Boyer ha realizado cumplidamente su objetivo. Es una obra bien hecha y bien documentada, en la que resplandecen el método, la claridad, y la seguridad de doctrina. En el *Proemium* promete seguir el texto de la Suma teológica en la exposición de las cuestiones, y lo cumple sinceramente, no sólo en cuanto a la letra, sino también en cuanto al espíritu y a la doctrina. Puede decirse que su tomismo es sincero y leal. Verdad es que, dada la división que sigue, no toca siquiera el tratado *de motione divina* que pudiera poner aquel en verdadero peligro. Pero no es en ese terreno precisamente donde tenemos que juzgarle.

En el desarrollo de las cuestiones trata con particular atención y cuidado los argumentos de Escritura y patrísticos, a los que de ordinario dedica bastante atención. Y en no pocas cuestiones, después de exponer con suficiente copia de testimonios el argumento tomado de los SS. PP., dedica, además, una sección especial en tipo menor titulada «lectio Patrum», a corroborar lo mismo con testimonios selectos y más extensos de los mismos. En cambio en la exposición del argumento de razón teológica es más parco y menos brillante. Sistemáticamente rehuye las cuestiones sutiles y que dividen a los teólogos, no discutiendo más que las tesis fundamentales. Por eso el carácter de esta obra es casi tanto positivo como especulativo y razonador.

Y como el elogio nuestro de esta obra es sincero vamos a señalar algunas particularidades, que en ella encontramos dignas de mención.

En la p. 48 nos dice que la creación es, en la creatura, una relación predicamental. Sto. Tomás así lo afirma, efectivamente, en diversos lugares. Pero

---

(1) *Tractatus de Deo Creante et Elevante,* auctore Carolo Boyer, S. J. Un vol. en cuarto menor, de pp. 545. Romae, Apud Aedes Universitatis Gregor., 1933.

muchos tomistas como Báñez, Juan de Sto. Tomás, etc., sin salirse de la doctrina tomista, antes por el contrario interpretándola fielmente, han querido ver también en ella una relación trascendental al Creador. ¿No habría lugar a distinguir con el mismo Báñez y Juan de Sto. Tomás, para dar satisfacción a los argumentos de Escoto, entre la relación de la creatura por razón del *esse* y esta misma relación en cuanto afecta a la esencia, diciendo que es trascendental en el primer caso y predicamental en el segundo?

La razón de por qué la creatura no puede ser instrumento de la creación no está bien señalada. Según parece decir el P. Boyer, la causa de esta repugnancia está en que «causa instrumentalis habet aliquam actionem *propriam* quae *praesuponitur* (es él quien subraya) actioni causae principalis», y en la creación nada se puede presuponer al efecto de la causa creadora (p. 61). Naturalmente que para que la creatura pueda ser causa instrumental de la creación tiene que ser creada ella antes y preexistir a su utilización por Dios. Pero no está precisamente en esta preexistencia la repugnancia, según Santo Tomás, porque no se trata sólo de la creación *primitiva u originaria* de las cosas, sino de *toda* creación, aun posterior a las cosas existentes. La razón, según Sto. Tomás, de que repugne que la creatura pueda ser instrumento de la creación, está en su modo propio de obrar que es, por necesidad, *particular,* sacando o educiendo sus efectos de la potencialidad de un sujeto, lo que es contra la misma razón de creación.

Quisiéramos ver expuestas, no sólo las dificultades de los antiguos, sino también de los modernos, Kant, Hamilton, Spencer, etc., acerca de la creación y la libertad de Dios para crear. Y por cierto que esta última cuestión merecía una mayor preferencia y extensión.

Estima, como pertinente a la *fe divina,* la unidad indivisible de acción de las divinas personas en todos los efectos *ad extra.* Y es digno de particular mención el párrafo, inspirado en Ruiz, en el que comenta las expresiones de Santo Tomás, donde dice que el crear es común a todas las Personas «secundum rationem processionis», y «ordine quodam». Dos explicaciones distintas da el propio Sto. Tomás a estas palabras. La más común y sencilla es por la *apropiación* de los atributos del entendimiento y de la voluntad a las divinas Personas, según los cuales Dios crea todas las cosas. Y la segunda es la que el P. Boyer expone en estas palabras llenas de sentido teológico. «Sensus non est quod actio creativa Patris sit aliquuid distinctum ab actione creativa Filii aut Spiritus Sancti; sed quod *haec eadem actio creativa* ut est in Patre est generans Verbum, et, ut est in Patre et Filio, est spirans Spiritum Sanctum; in Filio autem est ut generata, et in Spiritum Sanctum ut spirata» (p. 65).

Nos parece poco *histórica* la pretensión de probar por la Escritura y los

Padres que el alma es forma sustancial del cuerpo, cuando esta cuestión, en los términos que hoy la discutimos, no fué planteada hasta el siglo XIII, después de ser divulgada la doctrina aristotélica acerca de la composición de los cuerpos. No sé si sabrá el P. Boyer que Sto. Tomás, por defenderla, fué condenado reiteradamente por los obispos de París y Cantorbery. Ocupa esta demostración nada menos que cinco páginas y media (171-176). En cambio el argumento de razón se reduce a *doce* líneas...

Refuta extensamente el transformismo antropológico, en cuanto al organismo, y concluye: «*transformismus anthropologicus,* si scientifice consideretur, non est nisi *hypothesis* multis difficultatibus obnoxia, quantumvis ab omni materialismo et sensismo expurgetur; verbis Scripturae et Patrum videtur non posse accomodare; *nonnullis veritatibus fundamentalibus fidei, difficillime aptatur*» (pp. 209 210). Un poco duro e intransigente nos parece que está en el juicio. Las razones que aduce tal vez no lleven tan allá.

Hablando de la formación de la mujer, recuerda la opinión de Cayetano y Orígenes, y añade: «Haec opinio mansit fere singularis, soletque a theologis severe reprehendi» (p. 211). Permítanos el P. Boyer que le digamos que hoy día no se puede afirmar eso. El P. Boyer, como buen discípulo de Suárez en este punto, es estrecho y excesivamente literalista en la interpretación de la narración del Génesis.

En la cuestión de la Inmaculada, por no tener suficientemente en cuenta el sentido histórico de las doctrinas, no aprecia debidamente la importancia y significación de los distintos autores que en ella tuvieron parte. La Inmaculada definida no es la de Escoto, ni la que con tanto empeño defendían muchos autores anteriores al siglo trece, sino la que sale de los principios de Santo Tomás. Y esta Inmaculada no parece tan claro que haya sido negada por el Angélico Doctor.

La conformidad que quiere establecer entre Suárez y Sto. Tomás acerca de la naturaleza del pecado de los ángeles, prejuzga la cuestión del motivo de la Encarnación, y no puede ser aceptada por un tomista de verdad (pp. 517-18).

Hemos hecho todas estas observaciones por tratarse de una obra de verdadero mérito, la cual recomendamos no sólo a estudiantes, sino también a profesores.

Nada menos que la *undécima* edición ha alcanzado ya la obra teológica por excelencia del P. Hugon, cuyo primer volumen anunciamos (1). Por man-

---

(1) *Tractatus Dogmatici,* de Deo uno et trino, Creatore et Gubernatore, de Ange-

dato del autor, en vida, se ha encargado de la corrección de esta edición el padre Mourau. Las variantes con respecto a las anteriores son las siguientes: lleva al final un apéndice en el que se analiza la doctrina del juramento antimodernista, prescrito por Pío X, sobre el conocimiento de Dios; un índice alfabético que nada pecaría por ser más amplio y completo.

Además, se dice que han sido revisadas y corregidas todas las citas y referencias, cosa que, como el lector comprenderá, no hemos podido comprobar. El nombre del autor, de quien repetidas veces nos hemos ya ocupado en esta revista, y la gran aceptación que esta obra de texto ha tenido en los centros eclesiásticos, como lo prueba el extraordinario número de ediciones que en tan poco tiempo ha logrado, nos excusan de elogiar una vez más sus relevantes cualidades didácticas.

Anunciábamos la otra vez la sexta edición de una obra tan meritoria como *Katholische Dogmatik,* del Dr. Diekamp. Ahora tenemos la satisfacción de poder anunciar, al mismo tiempo que la terminación de la sexta edición alemana (1), su traducción latina por nuestro querido hermano y amigo Adolfo M. Hoffman (2). De la traducción latina ha salido ya el segundo tomo, y están para salir muy en breve los otros dos. La traducción está hecha sobre la sexta y última edición alemana, revisada y aprobada por el propio autor de la obra. En el primer volumen se hace la siguiente variación, a la cual el autor ha dado también su consentimiento: el c. *de voluntate Dei salvifica* se traslada del tratado de gratia al capítulo *de Praedestinatione.* Y en el tomo segundo se deja el tratado de Gratia, de la edición alemana, para el tercero de la latina. También se amplía un poco el elenco de autores que va al principio o al fin de cada cuestión. La traducción muy fiel y correcta, y excelente la impresión, con índices completos que facilitan grandemente su manejo.

Varias veces se ha enjuiciado aquí esta excelente obra, que debe colocar-

---

lis et Homine, auctore R. P. Eduardo Hugon, O. P. Edit. *undecima* jussu auctoris recognita et emendata. Vol. 1. Pp. XIV 847 Parisiis, Lethielleux, 1933.

(1) *Katolische Dogmatik,* nach den Grunzsatsen des heiligen Thomas, por Fr. Diekamp. Sexta edición, corregida y aumentada. Münnster, Aschendorff, 1932-1933. Vol. I. Introducción a la teología dogmática, de Deo uno et trino, pp. XIV-380.—Vol. II. De Deo Creatore et Redemptore necnon de Gratia, pp. X 585.—Vol. III. De Sacramentis et Novissimis, pp. VIII 491.

(2) *Theologiae Dogmaticae Manuale,* secundum principia S. Thomae Aquinatis, exaravit Franc. Diekamp, juxta editionem sextam versionem latinam curavit Adolphus M. *Hoffmann,* O. P.—Desclée et Sociorum, Parisiis—Tornaci—Romae, 1933.—Vol. I. pp. XIII-412.—Vol. II, pp. VIII-454.

se, sin duda ninguna, entre las mejores y más recomendables como libro de texto, por su claridad, concisión, seguridad, acendrado espíritu tomista, y sobre todo, por la gran competencia y perfección con que a la parte especulativa sabe unir la escrituraria y patrística. Esta unión, tan rara cuanto difícil, de la parte positiva con la especulativa, puede decirse que es la nota característica de esta obra de texto, dándole un valor verdaderamente singular. Vaya nuestra más sincera felicitación al P. Hoffman, por el excelente servicio que ha hecho a la causa teológica y tomista, vertiendo esta obra de la enmarañada lengua alemana a la pura y cristalina lengua oficial de la Teología católica.

Por tratarse de una cuestión de palpitante actualidad, acerca de la cual el autor ha concentrado con toda perfección su pensamiento en esta edición última, vamos a resumir la parte que toca a la mediación universal de la Virgen. Se condensa en la siguiente conclusión: «Maria est omnium gratiarum Mediatrix: 1.° Inquantum *universo mundo dedit Redemptorem;* 2.° Inquantum apud Deum intercedendo *omnibus hominibus omnes gratias* salutares *distribuere potest;* 3.° Inquantum Deo sic ordinante, postquam beatitudinem adepta est, *nullus homo ullam gratiam salutarem accipit nisi per ejus specialem intercesionem*» (pp. 431-432).

La primera parte la califica *de fide,* la segunda de *proxima fidei,* y la tercera «valde probabilis».

Aduce, después, para probarla, los argumentos escriturístico y de tradición, terminando, respecto de este último, con estas importantes y ponderadas afirmaciones: «Ex Traditione igitur constant: a) Certum omnino est B. Mariam *promptissimam esse* in omnibus iis, quae ad salutem pertinent, nobis succurrere eamque *intercessione sua omnia posse obtinere.* b) Maria omnibus hominibus universim sumptis mediatrix et causa salutis est, inquantum *mundo dedit Salvatorem.* c) In Traditione remotiore *nondum invenitur* illa doctrina, secundum quam Maria singulis quoque hominibus unamquamque gratiam a Deo concedendam speciali sua intercesione impetrat. *Implicite* tantum continetur in veritatibus biblicis modo relatis, quae a Patribus retinentur» (pp. 435-436).

Define, luego, la naturaleza de la intercesión de María, la cual es, como enseña Sto. Tomás, «dispositiva», in quantum cooperatione sua opus Christi mediatoris *praeparavit*«, y «ministerialis, inquantum pro nobis *intercedit* atque redemptionis fructus nobis distribuit» (p. 437).

Como no podía por menos se hace cargo de ciertas doctrinas, acerca de la mediación de la Virgen, fundadas más bien en un espíritu de piedad irreflexivo y bonachón, que en principios teológicos. Según ellas la Virgen sería en alguna manera sacerdote, y produciría físicamente en todos la gracia de una

manera hipersacramental, siendo así juntamente con Jesucristo cabeza, aunque en un orden subordinado, de toda la Iglesia. He aquí el juicio severo, pero exacto por otra parte, que estas *corazonadas,* llamémoslas así, merecen al Sr. Diekamp. «Hujusmodi opiniones carent *omni fundamento* ex Traditione Ecclesiae. B. Virgo in productionem gratiae non influit nisi *mere moraliter;* nec *ulla ratione* potest dici caput nostrum. Propter gratiarum plenitudinem dignissima quidem fuit, quae fieret Mater Dei, non vero caput Ecclesiae» (p. 439).

Terminamos recomendando con todo interés esta obra, como libro de texto en todos aquellos Seminarios y centros eclesiásticos, que no estudien la teología por el mismo Sto. Tomás.

El Cardenal Lepicier termina ahora la publicación de un extracto de su magno comentario a la Suma en veintisiete volúmenes, de la que fué profesor cuarenta años en el Colegio de Propaganda Fide (1). Este extracto va dirigido a los estudiantes que por sí mismos no puedan, porque no tengan tiempo, o por otras razones particulares, estudiar las cuestiones en el mismo Sto. Tomás. Con el objeto de que no queden privados de tan sabroso y robusto alimento el Emmo. Purpurado se lo da todo diluído y condensado en proposiciones fácilmente inteligibles y asimilables, recorriendo cuestión por cuestión y artículo por artículo toda la parte dogmática y gran parte de la moral de Sto. Tomás. No se puede decir que deje nada. El resumen está muy bien hecho, resplandeciendo sobre todo la brevedad y claridad.

Este método tiene indudablemente sus grandes ventajas y sus inconvenientes. Grandes ventajas porque lo son seguir el mismo orden de Sto. Tomás en la exposición de la teología, ver sus razonamientos, y familiarizarse con sus

---

(1) *Institutiones Theologiae speculativae* ad textum S. Thomae coninnatae.—Cursus brevior.—*Vol. I.—Tractatus.*—I. De sacra Doctrina.—II. De Deo uno, Pars prima.—III. Pars secunda.—IV. De Sanctissima Trinitate.—V. De Angelis, Pars prima.—VI. Pars secunda.—VII. De opere sex dierum.—VIII. De prima hominis formatione.—IX. De gubernatione rerum. Pp. LVII 511.—*Vol. II.—Tractatus.*—X. De virtutibus et donis.—XI. De peccato originali.—XII. De gratia.—XIII. De Incarnatione Verbi, Pars prima.—XIV. Pars secunda.—XV. De Beatissima Virgine Maria Matre Dei.—XVI. De Sancto Joseph Sponso Beatissimae Virginis Mariae. Pp. LVI 421.—*Vol. III.—Tractatus.*—XVII. De Sacramentis in communi.—XVIII. De Baptismo et Confirmatione.—XIX. De Sanctissima Eucharistia, Pars prima.—XX. Pars secunda.—XXI. De Poenitia, de Excommunicatione et de Indulgentiis.—XXII. De Extrema Unctione et de Ordine.—XXIII. De sacramento Matrimonii.—XXIV. De Novissimis. Pp. LXXI 453.—Auctore Alexio Henrico Maria, *Card. Lepicier,* O. S. M.—Taurini, Marietti, 1931-1932.

principios, y la manera de presentar las cuestiones y resolverlas. Pero el mismo empeño en recorrer cuestión por cuestión y artículo por artículo obliga a una brevedad tan grande en la explicación y demostración de las proposiciones, que no es fácil que los estudiantes se den perfectamente cuenta de su valor y alcance. En nuestro sentir, una síntesis excesiva resulta tan ineficaz para el estudiante como una exposición desmesuradamente larga. Nótase este exceso de sobriedad particularmente en las cuestiones de más importancia, en las que sería necesario fijar bien las distintas posiciones con sus argumentos respectivos, y que sin embargo pasan a todo tren casi como las otras de menor interés. Cuando la cuestión lo pide, además del argumento de razón teológica, se indican también los de Escritura y autoridad de la Iglesia.

Para quien conozca la magna obra del Cardenal Lepicier no hay que decir una palabra más sobre su acendrado amor a Sto. Tomás y a su doctrina, y su competencia en exponerla. Sin embargo al tratar de las cuestiones batallonas del concurso divino, de la ciencia de Dios, y de la predestinación, conserva la posición de todos conocida en su magno comentario, la cual no juzgamos genuinamente tomista.

Al tratar del sacramento del Orden entiende que el decreto de Eugenio IV pro *Armenis,* «disciplinare simul et *dogmaticum* fuisse» (t. 3.° p. 312). Y como esto no parece avenirse bien con el hecho histórico, completamente cierto, de que hasta el siglo XI no existió tal entrega de instrumentos para conferir el sacramento del Orden, como tampoco existe en la actualidad en la Iglesia griega, a pesar de ser válidas sus ordenaciones, todo el esfuerzo del Cardenal Lepicier se encamina a encontrar de algún modo la imposición de manos en la misma entrega de instrumentos. Y escribe: «Instrumentorum porrectio de necessitate conjunctam habet aliquam manuum impositionem» (p. 312). Y lo explica de la siguiente manera: «duplex distingui debet instrumentorum usum in ordinum collatione; alius *traditivus,* alius *exhibitivus,* quatenus ordinator vasa sacra vel *tradat ab ordinando tangenda,* vel *exhibeat seu indigitet... utraque* autem aliquam *habet secum necessario conjunctam manuum impositionem,* unde in hoc quod dicitur materiam sacrae ordinationis consistere in prorrectione, datione aut traditione instrumentorum, non excluditur, quin aperte potius includitur etiam impositio manuum» (ibid).

Ingénuamente confesamos no alcanzar a percibir la fuerzade estos arreglos.

Terminamos recomendando esta obra a todos los estudiantes que traten de familiarizarse con Sto. Tomás y asimilar sus profundas enseñanzas teológicas.

El P. Schembri es ya conocido de nuestros lectores. En el boletín anterior

hemos analizado el primer volumen de su obra titulada *De Sacramentis*. Ahora nos toca dar cuenta del segundo (1). Comprende los sacramentos de la Eucaristía, Penitencia, Extrema-Unción, Orden y Matrimonio. Es un tratado rigurosamente escolástico, en el que resplandecen las mismas cualidades que el anterior, de método, concisión y claridad. Para observar la segunda perfectamente, y acaso no fatigar la mente de los estudiantes, en las cuestiones principales se contenta con indicar ligeramente las diversas tendencias, sin meterse en grandes honduras. Y a veces incurre en lamentables inexactitudes. Así por ejemplo, al hablar de la transubstanciación, la sentencia de Santo Tomás figura como del P. Billot, bajo cuya jefatura la presenta, sin acordarse para nada del Angélico Doctor.

Pero todavía es más grave lo que afirma un poco más adelante, a saber: «Apud veteres theologos ante Tridentinum, haec quaestio (la del modo de la trasustanciación) in terminis proposita non invenitur, sed toti sunt in demonstrando quod transubstantiatio ullo modo repugnet» (p. 36, en nota). En la Tercera Parte de la Suma, para no citar más que esta obra de Sto. Tomás, podría el P. Schembri ver la cuestión 75 que lleva por título *De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi,* dividida en ocho artículos, donde podría encontrar la opinión de Billot... así como también otras que no indica.

Esta ausencia de conocimientos históricos no se deja sentir en esta cuestión solamente, sino también en todo el resto de la obra. Quiero decir con esto que esta obra carece de aquel barniz histórico que suelen tener actualmente los tratados de sacramentos, limitándose solamente al campo doctrinal y dogmático.

Su inspiración es predominantemente agustiniana.

En la cuestión de la penitencia se declara contricionista (p. 171, n. 67). Sin embargo, en esta cuestión se expresa con alguna oscuridad, pues a veces identifica la doctrina de los contricionistas con la de los tomistas, que exigen para la suficiencia de la atrición en el sacramento de la penitencia un amor de *benevolencia,* distinto de la caridad. Y por esto hace contricionista al P. Hugon que expresamente combate esta doctrina (Cfr. Schembri p. 173, nota 2, y Hugon De Sacramentis, q. IV ns. 13-15).

En el sacramento del Orden, después de exponer las diversas sentencias acerca de su materia y forma, trata de conciliarlas a todas diciendo que la en-

---

(1) *De Sacramentis.* Vol. II.—De Sanctissima Eucharistia.—De Poenitentia.—De Extrema-Unctione.—De Ordine.- De Matrimonio.—Auctore P. A. M. *Schembri,* O. S. A. Taurini Romae, Marietti, pp. 341.

trega de instrumentos o bien es una «ampliatio materiae», en cuyo caso no habría mutación esencial, o bien, Jesucristo dió a la Iglesia la facultad de *alternar...*, es decir, de conferir la doble potestad de consagrar el cuerpo de Cristo y perdonar los pecados, ya con la sola imposición de manos, ya con la entrega de instrumentos, ya con las dos cosas a la vez... De tal manera que una vez empleadas ambas cosas, como una sola materia, ya no se puede cambiar... Así se explicaría perfectamente por qué en los diez primeros siglos se empleó sólo la imposición de manos para conferir el sacramento del Orden, y en adelante se añadió a ella la entrega de instrumentos en la Iglesia latina, y y por qué actualmente en la griega sigue usándose tan sólo la primera (pp. 259-260)...

No creemos que tales razonamientos puedan convencer a nadie. Y si algún valor tuvieran es precisamente para todo lo contrario de lo que pretende el P. Schembri. En otro caso habría que decir que las formas y materias de los sacramentos están completamente al arbitrio de los hombres.

Lo dicho no impide que recomendemos la obra del P. Schembri como una síntesis bien hecha desde el punto de vista escolástico, y de asimilación fácil para los estudiantes por sus cualidades de claridad, concisión y ordenación de los conceptos.

III

Monografías.

En la historia del espíritu humano existe una veta de espíritus, sin cesar renovada, los cuales no pueder someterse a las normas comunes del humano pensar y sentir, sino que por una necesidad de naturaleza tienen que colocarse fuera de ellas, viviendo de lo exótico y extravagante, que para ellos resulta lo normal y ordinario. Por eso esta clase de espíritus suele ser por lo general enciclopedista, porque no pueden soportar el yugo de las normas y métodos de ninguna ciencia particular, o si se determinan a alguna en especial, saltan bien pronto sus barreras. Persiguen fines en los que nadie había pensado, a los que consagran toda una vida de sacrificios y heroísmos digna verdaderamente de mejor causa. Y, como verdaderos Quijotes, pero en el mejor sentido de la palabra, llevan una vida de encantamiento, pensando siempre en la Dulcinea de sus ensueños, y llena de azares y aventuras. De aquí que estos seres, verdaderamente admirables, suelen pasar por incomprehendidos, si no burlados, del común de las gentes, que se mueven en el plano común de la realidad de las cosas.

Parécenos que uno de estos espíritus originales es el autor de la obra titu-

lada *De Dios a la Creación, de la creación al Arte, del Arte a Dios,* inspirada en el *Ars Magna* de Raimundo Lulio (1). Cuál sea el carácter de esta obra dícenoslo el mismo autor de ella por estas palabras. «Damos a nuestros estudios superiores de reconstitución científica, artística y social el triple título: *De Dios a la Creación,* etc., para abarcar todo lo que en tal sentido debe ser corregido y reconstituído. Son tres términos: *Dios, Creación, Arte;* que se abrazan mutuamente, con lazo misterioso y resistente, y lo abrozan todo con otro lazo no menos admirable y fuerte, que se compenetran con inconfundible fusión, y lo compenetran todo distintivamente; que lo compendian todo pasmosamente; que todo lo atraen con suavidad y violencia, y lo explican todo a satisfacción. Son la síntesis, pero al propio tiempo la clave de todo lo existente y posible; del pasado, del presente y del porvenir... Dios, causa inmediata de la Creación; la Creación, causa inmediata del Arte; el Arte, es decir, la suma de conocimientos humanos, factura de la humanidad... La Creación, obra de Dios, modelo del Arte. El Arte... obra de la humanidad, devuelto por el amor a Dios» (p. 56 56)...

Este primer volumen trata *De Dios a la Creación,* y en él se habla por extenso de Dios uno y trino, de las teogonías de las otras religiones, de los monumentos físicos, telúricos, firmamentales, glípticos, aóricos, fonéticos... de de la Virgen María, de Jesucristo de la Iglesia, factura suya... Hasta «de las faldas cortas al adamismo».

El autor escribe unas veces en verso y otras en una prosa pesada y redundante, de períodos larguísimos, usando a veces formas poco corteses y respetuosas con el adversario. Se exponen cuadros simbólicos, y unas tablas por orden alfabético de 1171 palabras, tomada del Ars Magna de Raimundo Lulio.

En cuanta al método, el mismo autor nos lo describe también en los términos siguientes: «Nuestro *Procedimiento* (es él quien subraya), a lo filósofo, a lo teólogo, a lo historiógrafo, a lo arqueólogo y a lo sociólogo... es el estudio y análisis de las cosas de más a menos, de las de arriba a las de abajo, de las causas a los efectos, para, en consecuencia, poder mejor remontarnos de los efectos a las causas, y, de éstas, a la Causa suprema. Este *Procedimiento,* que conceptuamos rigurosamente histórico o natural, fija mejor las ideas y deriva, aún mucho mejor, sus consecuencias lógicas» (p. 62 63).

---

(1) *De Dios a la Creación, de la Creación al Arte, del Arte a Dios.*—Estudios superiores, en tres volúmenes, de reconstitución científica, histórica, artística y social, o de reintegración de lo sobrenatural en el saber humano. Tomo I. De Dios a la Creación. Por P. Burguera y Serrano, O. F. M. Valencia, Tip. del Carmen. Un vol. en cuarto menor de pp. VIII 619.

Confesamos nuestra incapacidad para seguir al autor de esta obra en estos descensos y ascensos, y por todo este laberinto de cosas, para nosotros sin orden ni concierto. Por algo el autor nos dice en una nota de la p. 66 que podría escribir un largo folleto de las aventuras que corrieron sus numerosas obras...

La presente está escrita «con miras a una cátedra universitaria, libre, de Fastos Eucarísticos Mundiales»...

Si a Sto. Tomás se le dijera en vida que una señorita había escrito un libro sobre Teología, tal vez, dado su concepto de la mujer, se sonreiría maliciosamente diciendo para sus adentros que no está precisamente para dar peras el olmo. Y, tomadas las cosas con la penetración y profundidad con que él las entendía, así es en efecto. Pero esto no quiere decir que sea imposible para una mujer escribir un libro, y un libro bueno, sobre la visión beatífica. Los hechos pueden aquí más que las razones (1).

Precisamente por tratarse de un libro de una señorita sobre tema tan elevado, lo hemos leído con más curiosidad. Y nuestra impresión, después de terminada esta lectura, es francamente buena. Se advierte en todo él seguridad de doctrina, elevación de conceptos, claridad y orden en la exposición. Claro está que no es un tratado técnico sobre la materia, pero no por eso dejan de tocarse en él las cuestiones teológicas más importantes. Lo que G. Joannes hace siempre con precisión y seguridad, procurando siempre asesorarse con la autoridad de los teólogos que conoce, como Sto. Tomás, A. Tanquerey, Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Terrien, Monsabré, Féliy, Froget, etc.

Los puntos que estudia son los siguientes: El dogma de la visión beatífica, la gracia santificante aurora de la visión beatífica, su naturaleza, la bienaventuranza de los elegidos, prerrogativas de los cuerpos gloriosos de los elegidos, sus alegrías accidentales, dirección y ascensión a la visión beatífica, la gran transformación de la eternidad.

El capítulo dedicado al estudio de la gracia, su naturaleza metafísica, sus efectos en nosotros, sus relaciones con las virtudes, etc., que se extiende desde la página 13 hasta la 65, es, juntamente con los dos últimos en que trata respectivamente de nuestra incorporación a Cristo, como medio necesario para merecer la vida eterna, y de la transformación que ésta produce en nosotros por medio de la gracia santificante, lo mejor de toda la obra.

La definición que da de la gracia, y su determinación metafísica, es exacta y está bien puntualizada. «La gracia santificante, dice, es una cualidad crea-

---

(1) *La Vie de l' Audelà dans la Vision béatifique*. Por G. Joannes. Paris, Tequi, 1932. Un vol. en cuarto menor de pp. 176.

da, sobrenatural, inherente a nuestra alma, producida por Dios mismo, que nos hace participar de una manera real y formal, pero accidental, de la naturaleza y de la vida de Dios» (p. 31).

Después analiza uno por uno los elementos de esta definición, y al llegar a explicar el carácter *accidental* de la gracia, tiene buen cuidado en advertir que por ella no se nos comunica la misma naturaleza y vida divinas, tal como existen en Dios, sino una semejanza remota y analógica de ambas. Se encuentra también exacta y precisa en la cuestión de la inhabitación de las divinas Personas, y en explicar el misterio de nuestra deificación por la gracia.

Lleva una carta-prólogo del Cardenal Dubois.

Lo sobrenatural en nosotros y el pecado original (1), he ahí el título de una obra últimamente publicada por A. Verriele. Su objetivo, según propia declaración del autor en el prólogo, es presentar lo sobrenatural, no meramente como un remedio a las enfermedades y miserias de la naturaleza, a la manera de S. Agustín (sic), sino bajo su aspecto *deificante,* como el coronamiento magnífico de la ascensión progresiva, en el hombre y el Universo entero, hacia la perfección (p. 20).

En siete capítulos divide la obra: Idea de lo sobrenatural; revelación de lo sobrenatural; pecado original y economía de lo sobrenatural; justicia original; el pecado original en Adan y en sus descendientes; sus efectos; su naturaleza.

Dejemos a un lado el orden de los temas que no parece ajustarse mucho a las leyes de la lógica, y vayamos directos al grano de las ideas. Y nos vamos a fijar particularmente en el capítulo primero titulado, *Idea de lo sobrenatural.* La necesidad de nociones claras y precisas acerca de este punto es tan notoria que no hace falta ponderarla. ¿Qué concepto tiene el Sr. Verriele de lo sobrenatural?

La Escritura, nos dice, presenta lo sobrenatural como el don de Dios, como una participación de la naturaleza divina, una vida nueva, como una *regeneración* y un nuevo nacimiento (p. 25).

Los Padres desarrollaron estos datos, presentando los griegos sobre todo la gracia bajo su aspecto *deificante* de nuestra naturaleza.

En la Edad Media los teólogos precisaron los conceptos de naturaleza y sobrenatural, en su aspecto *metafísico* u *ontológico*, no en el *moral,* que es el que importa aquí. Entiéndese por aspecto *moral* la distinción de dones,

---

(1) *Le surnaturel en nous et le peché originel,* por A. Verriele. Un vol. en octavo de pr. 242. De la biblioteca católica de Ciencias Religiosas. París, Bloud y Gay, 1932.

concedidos por Dios, en *gratuitos y exigidos* por nuestra naturaleza. Por esto precisamente la distinción del orden natural y sobrenatural estaba imperfectamente sistematizado. Sto. Tomás llevó unicamente aquella distinción *ontológica* mucho más lejos, considerándola bajo su aspecto *noológico,* entre la razón y la fe. S. Agustín hizo que la gracia fuese considerada más como un *remedio* a las impotencias morales de nuestra naturaleza decaída, que como una elevación deificante de la misma... Fueron necesarias las negaciones protestantes de los pseudo-reformadores, y la mala inteligencia de las doctrinas de S. Agustín por Bayo, Jansenio y Quesnel para que aquella sistematización de la gracia se llevase a feliz término. Esto fué precisamente obra de los siglos XVI y XVII, en que se elaboraron con toda exactitud los conceptos de perfección absolutamente *gratuita,* y perfección *exigida* por la naturaleza. Los grandes operarios de esta sistematización fueron Belarmino, Soto, Suárez y Ripalda (pp. 27-28).

Ahora bien; ¿cuál es, según esto, la definición propia del sobrenatural? A. Verriele distingue entre sobrenatural *absoluto* y sobrenatural *relativo*. Y antes de definirlos particularmente, analiza el concepto de sobrenatural en sí mismo. «Lo sobrenatural, dice, es *esencialmente* una perfección *complementaria,* que sobrepasa las *potencias* de *realización,* las *exigencias* y los *méritos* de nuestra naturaleza» (p. 35).

Una vez definido de esta manera sobrenatural en sí, fácil es calcular cuál será, según A. Verriele, la naturaleza del sobrenatural *absoluto* y del sobrenatural *relativo*. Y comenzando por este último, «es, dice, todo *complemento* de perfección, superior a las *fuerzas* y *exigencias* de *una* naturaleza o de *muchas,* pero no de todas» (p. 36). Y, por el contrario, sobrenatural *absoluto,* es «un *complemento* de perfección accidental y finita, recibido en una creatura y superior al *poder, exigencias* y *méritos* de *toda* creatura absolutamente, tanto actual como posible» (ibid).

No hace falta tener ojos de lince para notar enseguida que estas definiciones son la perversión más completa del verdadero sobrenatural que es el sobrenatural *quoad substantiam*. En efecto; para el Sr. Verriele *todo* sobrenatural, relativo o absoluto, «es *esencialmente* una perfección *complementaria* de la naturaleza», y, por lo tanto, del mismo orden esencial, entitativo que ella, puesto que lo que esencialmente es complemento de una cosa, pertenece al mismo orden de la cosa que completa, pues de lo contrario no sería esencialmente complemento suyo. Y una prueba bien clara de que así lo entiende el Sr. Verriele, la tenemos en que nunca define lo sobrenatural, absoluto o relativo, por orden al ser... diciendo que es lo que está *sobre* y *fuera* del orden natural de las esencias de las cosas, sino por orden a sus *potencias*

de conquista, a sus *exigencias* y a sus *méritos*. Es decir, que el Sr. Verriele, seguramente sin darse cuenta, barre en toda su obra el sobrenatural *quoad substantiam*, quedándose tan sólo con el sobrenatural *quoad modum*.

Como esta acusación es muy grave, vamos a afianzarla bien para que a nadie quepa lugar a duda de que así sucede en la obra que reseñamos. Para lo cual basta tener en cuenta las siguientes afirmaciones del autor:

1.ª Que en la naturaleza humana existe *esencialmente, metafísica* u *ontológicamente* una ordenación de *finalidad* a la visión beatífica, a la cual, por consiguiente, tiende con un deseo *innato* y propiamente natural. «La seul ment (en la visión beatífica) serait la plus haute satisfaction possible de ses ambitions totales. Et ceci, *de droit;* c' est vraiment *appétit inné,* ce sont bien positives convenances, quoique nullement exigence, mais *desire naturel* cependant, appel qui est comme la *pointe suprême, la fleur terminale de ses plus hautes tendances de nature*» (p. 14). «Est-ce a dire pourtant que notre nature est a concevoir, vis a-vis du surnaturel qui la comble, comme un système clos, sans *essenciel rapport* avec lui par où elle y soit d' avance ouverte, et même *ordonnée positivment,* comme a sa perfection ultime suprêmement désiderable?» (p. 50). «Mais c' est la (a la visión beatífica) *inclination naturelle, poids de la nature* vers son centre, *ordination métafisique* ou *ontologique de finalité*... (p. 58, et passim).

2.ª La visión beatífica es *fin natural* de todas nuestras aspiraciones y apetitos. «La béatitude, dans la vision de Dieu face a face, c' est pour nous *fin naturelle,* non certes quant au pouvoir d' y atteindre ou d' y avoir exigegence, *quoad assecutionem,* maís quant a une positive harmonie et convenance, vrai *désir de nature* nous ordenant radicalment vers elle comme au suprême désirable, *quoad appetitum*» (p. 23; Cfr. pp. 10, 14, 37, 50, etc.)

3.ª Respecto de ella existen en nosotros una verdadera ordenación positiva, una verdadera aptitud y potencia pasiva *naturales*. «En soi, comme *aptitude* ou *puissance* (la que existe en nosotros respecto de la visión beatífica), elle est *naturelle* (p. 52; Cfr. pp. 23, 37, 51, et passim).

4.ª La naturaleza pide la gracia como un *postulado,* no de exigencia, sino de conveniencia. «Elle (la gracia) est logiquement le terme convenable et désirable, le POSTULAT, non d' exigence, mais de convenence» de todo el movimiento de nuestro espíritu (p. 10). «La grâce n' est que le *perfectione ment suprême de la nature,* son achèvement dernier, auquel elle est par *essence ordonnée* radicalment, mais sans que, de soi, elle puisse le réaliser ou y avoir exigence. Et il y a comme une ANTINOMIE, une sorte de *division interne,* dans la nature de l' esprit crée, tant que la grâce et la gloire ne viennent pas la réduire a l' unité, par le plein ressasiement de *toutes ses as-*

pirations de nature, tant celles qui sont desirs conditionnels inefficaces, que celles qui sont exigences strictes» (p. 59).

5.ª La gracia es producida por Dios, no por pura eficacia, sino a la manera de una causa quasi formal, educiéndola de la potencia *natural* del hombre. «La grâce n' est point proprement creation d' une entité accidentelle *adjointe comme du dehors* a la nature. Elle est *transformation accidentelle de l' âme, modification qualitative de sa nature et de sa substance même*. Elle est vraiment *tirée du subject preexistant* par d'vine actualisation d' une *reelle (natural) aptitude ou potentialité* qui est en lui. Il y a donc, a cette production divine, concurs matériel du sujet, qui fournit a Dieu la matière surnaturalisable, et *qui proprement devient*, par cette divine transformation, *le surnaturel*. C' est *du fond de la nature humaine*, de *ses reelles aptitudes ou potentialités*, que sort, par l' intervention toute puissante de Dieu, la vie surnaturelle» (p. 54). «La grâce *n' est que le perfectionnement suprême de la nature*, par action divine trancendante sans doute, mais comme *developement ou actualisation des potentialites de la nature*» (p. 55).

6.ª Entre la naturaleza y la gracia no hay heteronomia, ni adición de la una a la otra, sino continuidad real, especifica... «L' on voit, dans la distinction parfaite de la grâce d' avec la nature, la CONTINUITE REELLE DE CE DEVENIR, sous la intervention de l' Infini Amour. AUCUNE HETERONOMIE D' ETRE, D' ORIGINE, sauf uniquement celle de sa production par pure Bonté, par pure grâce divine» (p. 55). «Loin que la grâce soit ADDITION EXTRINSECISTE a la nature, elle en est, pour Saint Thomas, achevement et simplification» (p. 59). «Puisque aucun desir naturel ne peut être vain, il faut au moins qu' il soit realisable, si Dieu veut bien gracieusement actualiser sa créature a son maximum de développement SPECIFIQUE» (p. 59)...

En una palabra, lo sobrenatural *quoad substantiam* es igual a lo natural, la gracia igual a la naturaleza. Tal es la conclusión final del libro del Sr. Verriele. Ni podia ser por menos toda vez que no concede importancia a la distinción ontológica entre los dos órdenes, ateniendose tan sólo a la moral fundada en exigencias y deberes. Así se explica que conceda tanta importancia al método inmanentista, del que se muestra partidario, aunque con restricciones que después olvida en la práctica. ¿Exigencias de los tiempos modernos? Antes son las exigencias de la verdad, y, en particular, de la fe, pues no vemos cómo puedan hacerse algunas de las afirmaciones del Sr. Verriele sin incurrir en las condenaciones lanzadas contra el modernismo y Miguel Bayo. Si el Sr. Verriele quiere ahondar en esta cuestión del sobrenatural es necesario que se encomiende a mejores patronos que Ripalda. De Sto. Tomas de-

muestra tener un conocimiento muy superficial y ligero, no sólo en esta cuestión, sino también en las relativas a la naturaleza del pecado original, su trasmisión, el estado de justicia primitiva y otras que falsea por completo, y en las cuales de propósito no queremos entrar, por no alargar desmesuradamente la reseña de este libro.

Es decir que se trata de una obra de doctrina muy insegura, y de ninguna inspiración tomista. Un mérito le reconocemos, sin embargo, que es el de llevar la doctrina del deseo natural de ver a Dios a sus últimas e inevitables consecuencias, según las leyes de la lógica.

El Sr Bittremieux (1), examina, en un aparte de la revista la cuestión de si la unión con el Espíritu Santo es causa formal de la filiación adoptiva, como quieren Peteau y Scheeben con algunos otros modernos. Rectifica en primer término, una afirmación del P. Hugon según el cual es controvertido entre los teólogos si la gracia es causa formal de la filiación adoptiva. E inmediatamente después entra en el análisis de la cuestión.

Y lo primero que hace es negar la posibilidad de una unión especial con el Espíritu Santo, distinta de la hipostática, ya se considere activa o terminativamente. Porque la acción *ad extra* de las divinas Personas es una e indivisible en las tres, y, por otra parte, nada se puede señalar en el Espíritu Santo, según lo cual se una a nosotros de una manera particular y distinta, que no convenga a las demás personas.

Pero aún admitida la posibilidad de esa unión especial, no podría en manera alguna ser causa formal de la filiación adoptiva. En primer lugar porque unión especial con el Espíritu Santo y filiación adoptiva son conceptos extraños y dispares. Además, porque es extraña también a esa unión especial la razón de generación, que lleva consigo esencialmente el concepto de filiación adoptiva. Ni en ella se encuentra tampoco una participada semejanza de la filiación divina, que es propia del Hijo y no del Espíritu Santo. Ni la imagen de Dios, obrada en nosotros por la gracia, e intrínseca también a la filiación adoptiva, puede tener explicación en la unión especial con el Espíritu Santo. Por último, decir que absolutamente se puede dar la filiación adoptiva sin la gracia santificante, como enseña Suárez, es tan contradictorio como ser hijo de Dios, sin participar la naturaleza divina y viceversa.

Los fundamentos en que se apoya la sentencia contraria no tienen consis-

---

(1) *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae justi.* Auctore J. Bittremieux. Extractum periodici Ephemerrides Theologicae Lovaniensis, mensis julii, 1933, pp. 427 4446.—Bruges, CH. Beyaert.

tencia alguna. Es el primero que la gracia se recibe en la esencia del alma, mientras que el sujeto de la filiación es la misma persona. Pero de aquí, en primer lugar, no se sigue en manera alguna que la causa formal de la filiación adoptiva sea la especial unión con el Espíritu Santo. Y, en segundo lugar, no hace falta que la gracia se reciba en la persona para que le comunique una nueva naturaleza y una nueva generación.

¿Entonces por qué en Cristo se excluye la filiación adoptiva? En este interrogante está expresado el otro fundamento. Varias son las soluciones que se pueden dar. La primera consistiría en decir que la gracia produce en Cristo, ratione subjecti, su efecto primario, que es la deificación de la naturaleza, pero no el secundario, que es la filiación adoptiva. Ningún inconveniente puede encontrarse en esto.

La segunda admite en la gracia varios efectos primarios subordinados, pero aquella en Cristo, por razón de la persona, no causa el efecto primario de la filiación adoptiva. Esta solución es también muy admisible, pues la gracia formalmente expele el pecado, y, sin embargo, no en todos tiene este efecto formal. Lo que repugnaría sería una causa formal sin ningún efecto formal primario.

¿Cuál es la naturaleza del progreso dogmático? Mucho es lo que alrededor de este tema se ha escrito en los últimos tiempos. El Sr. Herranz lo acomete en un discurso de apertura de curso del Seminario de Madrid (1). En pocas páginas toca muchas cosas: concepto del dogma católico; teorías heterodoxas acerca de su desarrollo; Protestantismo liberal y ortodoxo, representados respectivamente en A. Sabatier y Harnak; teoría relativista de Günther, y doctrinas modernistas de Loisy y Le Roy; doctrina de la Iglesia; evolución homogénea; las conclusiones teológicas; y progeso dogmático por vía de asimilación.

Dejando a un lado aspectos secundarios, vamos directamente al párrafo VIII, donde trata la cuestión de la definibilidad de las conclusiones teológicas, centro y alma de toda la cuestión del desarrollo dogmático. Expone las diversas sentencias acerca de este particular, y, al enjuiciar la tradicional, defendida desde Sto. Tomás hasta nuestros días por innumerables teólogos, todos los cuales convienen en afirmar que las conclusiones propiamente teológicas, es decir, las que se deducen de una verdad de fe por medio de una menor de razón inclusiva, o real-idéntica, aunque conceptualmente distinta, son

(1) *El progreso dogmático*, su naturaleza y sus límites. Discurso leído en el Seminario Conciliar de Madrid, por el Dr. D. Celedonio León Herranz. Madrid. Talleres Luz y Vida. En cuarto pp. 40.

definibles de fe divina por la Iglesia, escribe así en la p. 26: «Cuantos defienden la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas, que son materialmente idénticas, usando el lenguaje de otros teólogos modernos, pero formalmente distintas del dato revelado, deben admitir que entre las verdades reveladas expresamente y la conclusión que de ellas se deduce hay *una distinción objetiva de conceptos;* o sea, que hay en la conclusión un *concepto objetivo* que no hay en el dato revelado, *concepto distinto, concepto nuevo;* esto supuesto, ¿se salva bien la definición del Concilio Vaticano que afirma la inmutabilidad del dogma *in eodem sensu eademque sententia?*»

Sí, señor; los que admitimos esa doctrina defendemos, por el mismo caso que «entre las verdades reveladas expresamente y la conclusión que de ellas se deduce hay una *distinción objetiva de conceptos*», o sea una distición de razón raciocinada. Pero lo que de ninguna manera admitimos es la equivalencia establecida por el Sr. Herranz: «o sea, que hay en la conclusión *un concepto objetivo que no hay en el dato revelado*». El Sr. Herranz, sin darse cuenta, confunde aquí el revelado formal con el verdadero virtual o implícito - Los conceptos de las verdaderas conclusiones teológicas, por lo mismo que expresan un objeto realmente idéntico con el de la premisa de fe, en el concepto de la verdad de fe, está contenido *implícitamente,* aunque no de una manera formal o explícita, el concepto de la conclusión. Y porque está contenida sólo implícitamente, por eso en el concepto de la premisa de fe no vemos *inmediatamente* la conclusión teológica. Pero por lo mismo que verdaderamente está contenido en la premisa de fe, aunque sólo de una manera implícita, por eso también es «un concepto distinto y un concepto nuevo» solamente *quad nos* y no *quad se,* o en cuanto a la revelación.

En una confusión análoga incurre también después cuando pregunta: «Se dice que el *sentido objectivo* del dato revelado y de la conclusión teológica se identifican; pero no sería más lógico y más propio el lenguaje si se dijese que se identifica el objeto de la verdad, pero no la verdad, es decir, el *sentido del objeto?*» (ibid). No; ni más lógico, ni más propio; porque procediendo del objeto el *sentido objetivo* de la verdad, y no del concepto, y siendo uno mismo *idénticamente* el objeto de la verdad de fe y de las conclusiones teológicas inclusivas, uno mismo realmente es también el *sentido objetivo,* y la *verdad objetiva* de ambas, aunque conceptualmente distintas. Porque la verdad no se juzga ni se mide por el concepto sino por la cosa. Esto es lo propio en buena lógica y en buena filosofía. Otra cosa sería caer en el más crudo nominalismo.

Pero es que, añade el Sr. Herranz, «pudo Dios querernos manifestar la realidad expresada por el concepto, y no *toda* la realidad del objeto» (p. 27). Siempre la misma confusión. Dios al manifestarnos *explícitamente* la reali-

dad de un concepto cualquiera, *implícitamente* nos manifiesta también *todo* lo realmente *idéntico* con ese objeto con tal que sea cognoscible por nuestro entendimiento en aquel. Así, si Dios nos revela que Jesucristo es hombre, *implícitamente* nos revela también todo lo que en la esencia de hombre vaya incluído. Y si, además, nos revela que es hombre *integral, implícitamente* queda revelado también que Jesucristo tuvo *todo* lo que para la integridad del hombre se requiere. Y si, sobre todo, nos revela que Jesucristo es hombre *perfecto, implícitamente* revelado queda también que en Jesucristo existió *todo,* absolutamente todo lo que la perfección del hombre exige y es compatible con el estado y la condición de Jesucristo. De lo contrario Dios se contradeciría a sí mismo, y eso Dios no lo hace.

Todavía insiste en la p. 31 donde dice que la facultad de definir las conclusiones teológicas, como de fe divina, supone en la Iglesia «un poder revelador».

Eso, Sr. Herranz, quédese para Suárez. Nosotros no tenemos nada que ver con ello. La Iglesia está asistida por el E. S. para «custodiar», «declarar» o «explicar» y «proponer» infaliblemente lo *revelado,* ya sea explícita o implícitamente, no para hacer nuevas revelaciones. Una cosa es declarar o explicar y proponer lo revelado, y otra muy distinta tener un poder revelador.

Estése tranquilo el Sr. Herranz, que ni las palabras del Concilio Vaticano del primer párrafo antes transcrito, ni las equivalentes del juramento antimodernista de Pío X (que cita de la p. 25), rozan ni de lejos, a la doctrina tradicional sobre el desarrollo dogmático, y la definibilidad de las conclusiones teológicas. Antes, por el contrario, la suponen y corroboran.

El estudio crítico de las fuentes que utilizó Sto. Tomás es siempre de un interés muy grande para reconstruir su pensamiento y poder señalar con cierta seguridad las etapas sucesivas de su evolución. I. Backes, rogado por el señor Grabmann, se propone precisamente estudiar en una excelente obra, que estamos reseñando, la influencia que los Padres griegos tuvieron en la cristología de Sto. Tomás (1).

La obra se divide en dos secciones. La primera, titulada «La base literaria», se divide en dos capítulos, en el primero de los cuales examina el material de la Iglesia griega en la cristología de Sto. Tomás. En él analiza las citas que Sto. Tomás, hace de S. Cirilo de Alejandría y del Concilio de Efeso en particular, de los concilios de Calcedonia y Constantinopla, II y III, de Orígenes, de S. Atanasio, de los Capadocios, de S. Juan Crisóstomo, del

(1) *Die Christologie des heiligen Thomas v. Aquin* und die griechischen Kirchenvater, von *Ignaz. Backes.*—Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, Band XVII, Heft 3 4. En cuarto menor, pp. XIII-338. Paderbon, Schöning.

Pseudo-Dionisio, de S. Juan Damasceno y de otros Padres y escritores, procurando identificar la traducción de que han sido tomadas (pp. 13-55).

El autor hace notar que Sto. Tomás no conoció gran parte de la literatura griega, entre ella a S. Cirilo y las Actas de los concilios de Efeso, Calcedonia y Constantinopla, hasta los años de su primera enseñanza en Italia, o sea, del 1260 al 1264.

En el capítulo segundo ordena y cataloga los mismos testimonios enumerados en el capítulo anterior de la siguiente manera: a) citados como *ornamento* en la cristología de Sto. Tomás. b) Citados como *opuestos* a ella y de los cuales se hace precisa una interpretación. c) Citados con valor *demostrativo* (pp. 56-123).

De esta última clase de testimonios I Backes cuenta 20 en el comentario a las Sentencias y 120 en la Suma. La diferencia señala bien a las claras la evolución del pensamiento de Sto. Tomás en el conocimiento y utilización de las fuentes patrísticas, particularmente griegas (p. 122).

La sección segunda titulada «La consideración cristológica de Sto. Tomás bajo el influjo de los Padres griegos», va dividida también en dos capítulos. En el primero de ellos expone la refutación que Sto. Tomás hace de las herejías cristológicas: gnostico-maquineismo, arianismo, apolinarismo, preexistencia de las almas de Orígenes, monofismo, monotelismo y nestorianismo (páginas 137-217).

Los resultados que un más ámplio conocimiento de las fuentes griegas produjo en Sto. Tomás son bien notorios. Así, a propósito de la primera opinión de las enumeradas por el Maestro de las Sentencias acerca de la unión hipostática (III Sent. d. 6, c. 2.), en el comentario a las Sentencias dice expresamente de ella que «non est haeretica» (l. c. q. 1 a. 2 c.); en las dos Sumas (III P. q. 2 a. 6; C. G. L. IV c. 38) la califica de *herética,* incluyéndola en la herejía de Nestorio. Y en el Compendium Theologiae, además de calificarla de nestoriana, la reduce al adopcionismo (c. 210). En general, puede afirmarse que, a pesar de la escasez de documentos, el conocimiento de los Padres griegos ha suministrado a Sto. Tomas un conocimiento seguro, amplio y profundo de las herejías. Esta influencia resalta más, sobre todo cuando se la compara con la de los Padres latinos, debido a la cual afirmó alguna vez que Apolinar había sido discípulo de Nestorio.

En el capítulo segundo: «Desenvolvimiento de la cristología católica», pasa revista a las principales cuestiones cristológicas, tales como principio asumente, naturaleza tomada, orden de asunción, formación del cuerpo de Cristo, principio de la unión, su duración, su término, defectos de la naturaleza humana de Cristo, su deificación, la gracia de Cristo, su ciencia, su voluntad,

su operación, su unidad, comunicación de idiomas, santidad, virginidad y maternidad divina de María. Acerca de cada uno de estos puntos analiza, por orden cronológico, el desenvolvimiento del pensamiento de Sto. Tomás en las diferentes obras; lo compara con el de los teólogos de los siglos XII y XIII; y, conforme a los datos obtenidos en la sección primera, mide la influencia verdaderamente grande que en la evolución del pensamiento de Sto. Tomás han tenido los Padres griegos. Esta influencia se nota sobre todo en la precisión y fijación de los conceptos de persona, naturaleza, hipóstasis... en la concepción de la persona del Verbo como compuesta después de la unión, y en la teoría de la humanidad como «instrumentum conjunctum» de la divinidad.

En general, puede señalarse como una de las notas características de Santo Tomás en relación con los demás teólogos de los siglos XII y XIII, la gran influencia que da a los Padres griegos, lo que explica su información más completa acerca de las herejías, y una comprensión mucho más vasta y precisa de las cuestiones teológicas.

La obra de I Backes está llena de atinadas observaciones y de datos muy importantes para poder apreciar con exactitud el valor de la gran síntesis tomista acerca del misterio de la Encarnación.

Una de las cuestiones más necesitadas de esclarecimiento teológico, es la relativa al cuerpo místico de Jesucristo. Esta cuestión, que actualmente se estudia en el tratado de Ecclesia, la ventilaban los antiguos al hablar de la gracia capital de Jesucristo. No hace mucho todavía, dábamos a conocer en esta misma sección una obra de J. Auger sobre este particular, y actualmente tenemos que ocuparnos de otra sobre la misma cuestión, aunque de un valor muy superior y de matiz distinto. Nos referimos a la del P. Mersch, acabada de publicarse, en la que se estudia esta cuestión desde el punto de vista histórico (1). ¿Qué nos dice la revelación acerca del cuerpo místico de Jesucristo, y qué los Santos Padres y los teólogos? He ahí las preguntas que se propone contestar el P. Mersch en su importantísima obra.

Aún a trueque de palidecer y desfigurar un poco su riquísimo contenido, vamos a dar de ella una síntesis brevísima. En su contenido formal el cuerpo místico de Jesucristo representa la unión de todos los hombres entre sí y con Dios, por medio de Jesucristo. Visto el A. T. a través de la revelación del N.,

---

(1) *Le Corps Mystique du Christ.* Etudes de Théologie historique (Musseum Lessianum, Ns. 28-29). Par E. Mersch S. J. Dos vol. de pp. XXXVIII-477 y 445 respectivamente. Louvain, 1933.

encontramos ya como un esbozo del cuerpo místico de Jesucristo en el pueblo escogido y en las promesas hechas a él (I. pp. 1-19).

En los sinópticos se presenta esta misma doctrina del cuerpo místico en la predicación de Jesús sobre el reino, en el cual promete una asistencia indefectible a los suyos, en la tierra y en el cielo, orando por ellos al Padre, dándoles a conocer la verdad, protegiéndolos de todo error en la enseñanza de la misma, fortaleciendo su espíritu en el martirio en testimonio de la fe, y estableciendo entre todos una solidaridad tan grande que la cosa hecha al más inferior de ellos es como hecha al mismo Jesucristo (I. pp. 20 45).

En los Hechos de los Apóstoles, la Iglesia, cuerpo místico de Jesucristo, nace como este, *de Spíritu Sancto*. Y como Cristo es también movida y agitada por el divino Espíritu, que en medio de ella habita, como corazón y alma suya. Jesucristo hace su aparición en ella, sobre todo en la muerte de S. Esteban y en la conversión de S. Pablo. Según testimonio del mismo Jesucristo a S. Pablo, en el camino de Damasco, el que persigue a esta Iglesia a El mismo persigue (I. pp. 46-59)...

La idea del cuerpo místico, en cuanto a su aspecto formal, no es, pues, algo absolutamente nuevo en S. Pablo (I. p. 61). Este continúa la misma doctrina ya recibida, dándole una expresión más perfecta. Lo que es completamente nuevo en S. Pablo es la imagen de cuerpo y la concepción de la Iglesia a la manera de un organismo vivo, cuya cabeza invisible es el mismo Jesucristo. En este sentido sí que puede decirse que la doctrina del cuerpo místico es propia y exclusivamente suya (I. p. 110). Y es tan importante en la teología de San Pablo esta doctrina, que puede decirse que todas las demás sobre la gracia, la predestinación, etc., son como aspectos secundarios, que brotan de aquella como de su centro común. La unión de todos los hombres con Dios en Jesucristo y por Jesucristo, centro de toda la creación, sin distinción de nacionalidad ni de clases, es el gran «misterio escondido de que nos habla el Apóstol en la epístola a los Efesios.

Esta incorporación de todos los fieles a Jesucristo, nuestra cabeza invisible, es tan real y profunda, que, como enseña en la epístola a los Gálatas (3, 28), todos formamos con El *un sólo Cristo místico*... de cuya unión brotan como de su fuente todos los preceptos de la moral cristiana. Por esto mismo nada más contrario a la mente y a las intenciones de S. Pablo, que concebir este cuerpo místico de Jesucristo a la manera de una abstracción mental, o de un ente de razón. Cuerpo místico, organismo invisible, pero eminentemente real y verdadero, cuyo corazón y cuya alma oculta e inmanente es el Espíritu Santo (I. pp. 60-151).

La misma doctrina se encuentra en S. Juan, expresada bajo forma distinta. Jesucristo es sobre todo para él luz y vida. Permaneciendo nosotros en El y El en nosotros, vivimos su vida, así como El vive la misma del Padre, y nos hacemos todos *uno* con El de manera semejante a como El es una cosa con el Padre. La figura predilecta de S. Juan, para expresar esta unión vital con Jesucristo, es la de la viña y los sarmientos. S. Juan enseña, pues, la misma doctrina de S. Pablo sobre el cuerpo místico, pero bajo una forma si se quiere más *interior,* o sea bajo la forma de vida, sin pretender ni mucho menos que esto le pertenezca exclusivamente (I. pp. 154-221).

«Por lo que concierne a la doctrina del cuerpo místico de Jesucristo, dice el P. Mersch, no parece que en la Tradición haya habido propiamente progreso, al menos en cuanto a la energía de expresión y la riqueza de las fórmulas. Ningún monumento de la Tradición es tan desbordante de sentido, tan impresionante y tan claro como los textos inspirados de S. Pablo y de S. Juan» (I. p. 227). Esta doctrina ha progresado en la Tradición «sólo en cuanto a la expresión científica y sistemática» (ibid).

En ella se dibujan, sin embargo, dos concepciones distintas del cuerpo místico de Jesucristo. Una que pudiéramos llamar *ontológica,* representada por los Padres griegos, especialmente por S. Cirilo, y los latinos que se inspiraron en ellos y los siguieron, como S. Ireneo, S. Hilario y S. Agustín. La segunda, o *moral,* la enseñan los demás Padres, teólogos y escritores de Occidente. Caracterízase la primera por la realidad viva e impresionante con que describe el cuerpo místico de Jesucristo. Según ella, la naturaleza humana por el hecho mismo de la unión con el Verbo, quedó en sí misma *deificada,* y todos nosotros en ella representados nos hicimos en Cristo y por Cristo *uno* con Dios, así como el Verbo es una cosa con el Padre. Además, la naturaleza humana en su unión con el Verbo no sólo quedó en sí misma deificada, sino que también adquirió un poder o virtud *deificante* respecto de los demás hombres. Todos, por consiguiente, constituímos un cuerpo místico de Jesucristo, no sólo en cuanto en El fuímos todos hechos *uno* con Dios, sino también en cuanto que de El recibimos la vida divina de la gracia, por medio de la cual permanecemos en Dios y vivimos una participación de su misma vida (I. pp. 223-262).

Sin embargo, existen diferencias notables entre los Padres griegos y San Agustín. Así, éste considera la gracia partiendo de nosotros, o sea, de las necesidades de la acción, y buscándole sus orígenes llega a Jesucristo de quien todos la recibimos. Aquellos, al revés, la consideran partiendo de Dios y Jesucristo, o sea, de sus principios, hasta llegar a nosotros. Por esto mismo la concepción del cuerpo místico en los Padres griegos reviste un carácter más

bien *especulativo,* y, por el contrario, en S. Agustín tiene un aspecto más bien *práctico.* La razón de esta diferencia está en las herejías que se proponían combatir unos y otros, las cuales imprimieron una modalidad distinta a su doctrina sobre el cuerpo místico de Jesucristo. Pues al paso que los Padres griegos combatían las herejías acerca de la unión hipostática, como el apolinarismo, nestorianismo, etc., S. Agustín luchaba contra las que directamente miran a la acción, como el pelagianismo y donatismo. Y esto fué causa de un verdadero progreso en la doctrina del cuerpo místico, pues los Padres griegos nos enseñan cómo toda la gracia viene de Cristo, y S. Agustín cómo *vivifica* al hombre. La doctrina de los Padres griegos es más *trascendente,* la de San Agustín más *interior* (II. pp. 9-10).

La concepción occidental, representada principalmente en los teólogos medievales, además de participar de estas mismas notas de S. Agustín, se caracteriza por su aspecto predominante *moral.* Siendo en ella también real la unión de todos nosotros con Dios, en Jesucristo y por Jesucristo, no aparece, sin embargo, en ella esta unión con los colores tan vivos e impresionantes que tenía en los Padres griegos. Jesucristo es nuestro Redentor, el modelo divino que todos debemos imitar, y la causa meritoria eficiente y final de toda nuestra santificación. En realidad, en estas fórmulas está todo el contenido de la concepción ontológica de los Padres griegos, pero de una manera más ténue y esfumada. Y de hecho, esa equivalencia no aparecerá con toda claridad hasta Sto. Tomás. Así S. Bernardo concebirá esa unión de una manera *afectiva,* y S. Anselmo, en virtud de su teoría de la redención a manera de satisfacción vicaria, la representará bajo una forma *jurídica;* y en general, todos los teólogos, tanto medievales como posteriores que identifican la gracia capital con la de unión, no tendrán más remedio que hacer del cuerpo místico una unión puramente moral y extrínseca.

San Agustín había dicho que toda la gracia nos viene de Jesucristo, y que esta gracia es absolutamente necesaria para la acción en el orden sobrenatural, pero no explicó cómo la Humanidad de Jesucristo produce la gracia. Y esto es precisamente lo que hizo Sto. Tomás, cerrando así la evolución doctrinal del cuerpo místico. En su doctrina recobrará éste de nuevo toda la realidad que tenía en los Padres griegos, juntamente con la *interioridad vital* de S. Agustín. Y esto en virtud de dos doctrinas peculiares de Sto. Tomás: la relativa a la gracia *capital* que identifica con la *individual* de Jesucristo, y su teoría acerca de la causalidad física de la gracia por su Humanidad santísima, como instrumento unido de la divinidad, doctrina que bebió en las mismas fuentes de los Padres griegos, y que Cayetano y los teólogos tomistas de la escuela salmantina llevaron a su último grado de perfección. Y todas estas

gracias, tanto individual y capital, como la virtud de causar eficientemente la gracia se derivan en la Humanidad de Jesucristo de la más fundamental de todas que es la gracia de Unión (II. 132-216).

En Sto. Tomás se resumen, pues, y sintetizan las enseñanzas de los Padres griegos y de S. Agustín, adquiriendo en él su mayor grado de perfección en cuanto a la expresión doctrinal y sistemática. «Un magnífico ejemplo de auténtico progreso doctrinal» (II. pág. 215).

Tal es, a grandes rasgos, el contenido de la obra del P. Mersch. En su desarrollo sigue el método histórico, haciendo un recorrido por la Escritura y la Tradición, en el que despliega una extraordinaria erudición, que es al mismo tiempo un arsenal de gran valor, no sólo desde el punto de vista de la teología, sino también de la piedad cristiana. Entre los Padres griegos estudia con particular atención a S. Cirilo, y de los latinos a S. Agustín, a quien dedica gran parte del tomo segundo, o sea, desde la página 34 hasta la 130. Los capítulos dedicados al estudio de los teólogos antiguos, o sea, desde el siglo VI hasta el X, contienen observaciones muy atinadas e importantes.

Al enjuiciar la magnífica doctrina de S. Agustín sobre el cuerpo místico, hace el P. Mersch una observación que no nos parece ni exacta, ni mucho menos correcta. «En él, escribe, la Iglesia distingue al Doctor de la gracia, que es testigo de la fe, del doctor privado cuyas enseñanzas deben ser completadas y corregidas por ella. Tal es el caso, en nuestro sentir, para lo que a continuación escribimos. Cnando el santo insiste sobre la perversidad del hombre o sobre el corto número de los buenos; cuando presenta el cuerpo místico como un organismo inmenso, sin duda, pero pequeño no obstante, en comparación con el número de los malos; como un organismo también más cargado del pecado y de sus consecuencias, que transfigurado por la gracia y sus efectos, no se escucha en él la voz de la Tradición. Sus palabras no constituyen tampoco el homenaje prestado a los esplendores que Dios puede hacer en nosotros miserables, sino más bien el recuerdo persistente y muy humilde de los años en que él resistió a la gracia y se hizo padre de Adeodato» (II. páginas 77-78).

Santo Tomás, que no fué padre de ningún Adeodato, no tendría inconveniente ninguno en suscribir esas misma afirmaciones de S. Agustín. Y con ellos la mayor parte, por no decir la totalidad, de los Padres y teólogos. Pues qué, ¿no afirman todos ellos, con un consentimiento casi unánime, que son más los que se condenan que los que se salvan? Además, S. Agustín, al hacer esas afirmaciones, de seguro que no se apoyaba ni en el remordimiento, ni en el recuerdo siquiera, de las andanzas de su juventud, sino en principios más altos y de mayor envergadura teológica. Y, en todo caso, nos parece poco co-

rrecto y delicado traer a colación los recuerdos oscuros de la vida de S. Agustín, para explicar ciertas doctrinas, con las cuales no está conforme.

Tampoco es cierto como le atribuye el P. Mersch a S. Agustín, aunque en forma interrogativa, que el corazón humano sin la gracia no puede hacer más que el mal (II. pág. 76). S. Agustín y con él también Sto. Tomás sostienen que el hombre sin la gracia no puede absolutamente nada en el orden sobrenatural, pero de ahí no se sigue, ni en el uno ni el otro, que todo lo que aquél haga sin ella sea pecado. ¿Habrá acaso en estas apreciaciones del P. Mersch un oculto prejuicio de escuela, que le impida juzgar a S. Agustín con la serenidad y objetividad que tanto resplandecen en su obra?

Por último disentimos del P. Mersch en pensar que en la cuestión del cuerpo místico sólo ha habido progreso de *fórmulas* o *expresiones* doctrinales, como repetidas veces afirma. Y no de doctrinas. Particularmente, por lo que mira a la causalidad de la Humanidad de Jesucristo respecto de la gracia, que el autor analiza tan competentemente en el capítulo séptimo del volumen segundo, no vemos cómo pueda sostener eso.

Quitados estos pequeños reparos, que en nada pueden ni empañar siquiera el gran valor de la obra que reseñamos, en todo lo demás no sólo la encontramos acertada, sino que la juzgamos una contribución muy luminosa así a la doctrina del cuerpo místico, que en ella recibe una vista de conjunto muy estimable, como para la verdadera piedad cristiana. Ojalá que el ejemplo de P. Mersch fuera imitado por otros que gastan inútilmente sus esfuerzos en la divulgación de novedades de escaso o ningún valor para el fomento de la piedad, los cuales fuera mejor que emplearan en la penetración y difusión de doctrinas tan fundamentales y fecundas como ésta para la vida del espíritu, por otra parte tan olvidadas por no decir ignoradas de muchos.

Una larga introducción de J. Lebretón da realce a la obra, y tres índices muy detallados, de textos escriturarios, autores y materias, la hacen fácilmente manejable.

La Iglesia, como contínuacion y «complemento» del mismo Jesucristo en la tierra, tiene por misión esencial la santificación de las almas (1). Jesucristo obró en la Cruz el misterio de nuestra redención, y como cabeza invisible está contínuamente influyendo la gracia, fruto de su Pasión, en su cuerpo místico, que es la Iglesia. Todos los que participen o pueden participar de este influjo interior de Jesucristo pertenecen, de una manera o de otra, a su cuerpo

(1) *L' Eglise du Christ,* son Sacerdoce, son Gouvernement. Par Ch.—V. Héris, O. P. En octavo de pp. 86. Les Editions du Cerf. Juvisy.

místico. En la Iglesia se continúa, por lo tanto, la obra santificadora de Jesús, fuera de lo cual no hay santificación posible. Pero este influjo de la gracia lo causa Jesucristo en la Iglesia de una manera sensible, amoldándose a nuestro modo de ser, por medio de los sacramentos, los cuales son como los canales por donde llega a nosotros el fruto del árbol de la Cruz. Estos sacramentos constituyen el culto cristiano, y centro de ellos al cual se ordenan todos, es la Eucaristía, sacramento de vida, en el que se contiene el mismo Cristo y se perciben más abundantemente que en ningún otro los frutos de su sagrada Pasión. Los mandatarios para ejercitar este culto, instituídos por el mismo Cristo, son los sacerdotes, intermediarios ordinarios entre Dios y las almas. Por eso mismo el sacerdocio es una función esencial de la Iglesia en su misión santificadora de las almas, la cual del mismo modo que la Iglesia es también *uno, santo, católico* y *apostólico* (1-31)...

Además del sacerdocio, es también esencial a la Iglesia en su misión santificadora de las almas la potestad jerárquica, la cual viene a ser una participación de la realeza de Cristo, de la misma manera que la potestad sacerdotal es una participación de su mismo sacerdocio, en cuanto Mediador. La potestad jerárquica se ordena *inmediatamente* al gobierno de la Iglesia, y *finalmente* a la misma santificación de las almas.

Este gobierno de la Iglesia comprende una triple potestad: docente, legislativa y judiciaria, por medio de las cuales la Iglesia dirige, fomenta y protege la vida del espíritu (pp. 32 58).

Considerados entre sí, el sacerdocio y el gobierno de la Iglesia guardan la proporción de la verdad y la vida. La Iglesia es la depositaria divina de la verdad de Cristo, y la encargada de proponerla, enseñarla, explicarla y custodiarla. La verdad se ordena a la vida y el gobierno de la Iglesia a la santificación de las almas. Pero la vida, a su vez, supone la verdad, porque sin verdad, sin objeto que la oriente y dirija no es posible la vida. Y por eso mismo también entre el sacerdocio y el gobierno de la Iglesia hay una unión muy íntima y profunda.

El sacerdocio y la jerarquía no son, pues, un estorbo para las almas, sino el medio establecido por el mismo Cristo para continuar en su Iglesia la misión santificadora que le trajo a la tierra, infundiendo en las almas la vida divina. Fuera de la Iglesia no se da la vida, ni hay salvación posible (pp. 59 83).

Tal es el tema desarrollado por el P. Heris en un opusculito que viene a ser como el complemento de un capítulo de su obra *Le Mystère du Christ*, titulado *La Regence de l' Eglise.*

FR. M. CUERVO.

Salamanca.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES [1]

INDIA

Llevamos ya varios años de intensa agitación política y religiosa en la India. Nos hallamos en el período de formación de una nueva India y no es extraño que en este proceso de destrucción y de construcción sus elementos se agiten.

Para dar una idea cabal de este movimiento, es necesario volver hacia atrás la mirada, aunque sea rápidamente.

Hacia principios de siglo comenzó a prender el espíritu de independencia entre los indios. No era fácil llegar a inflamar con cantos bélicos y promesas de liberación a las masas de la India, en su inmensa mayoría iliteratas y sin aspiraciones, y en posesión, por otra parte, de los beneficios de una paz octaviana. Por lo mismo el espíritu de independencia se desarrolló principalmente entre la gente ilustrada, y fué su principal exponente el «Indian National Congress» o Congreso Nacional Indio, partido nacionalista que pronto adquirió organización y fuerza. Desde hace muchos años el jefe indiscutible y autócrata de este partido es el Sr. Gandi.

Al Congreso pertenecían gentes de todas las castas y religiones, ostentando el título de partido nacional. En nuestros días, sin embargo, puede decirse que el elemento militante del partido es exclusivamente hindu, aunque fuera del hinduismo cuenta con muchos simpatizantes.

En el seno mismo del Congreso surgió pronto la división: elementos moderados, elementos extremistas. Los moderados se separaron formando el así

---

(1) La grave enfermedad de nuestro autorizado cronista, P. José Gafo, que, gracias a Dios, se halla en franca convalecencia, nos impide publicar la crónica de España, esperando que en el número próximo la podrá reanudar con agrado de nuestros lectores. – *(Nota de la Dirección).*

llamado «Partido Liberal», con aspiraciones a la independencia, pero por grados, y sin recurrir a medios extralegales. En nuestros días ha aparecido nuevamente en el Congreso la división en extremistas y moderados. Los moderados aspiran a la independencia por medios no violentos, mientras que los extremistas la desearían a costa de cualquier medio. La influencia de Mr. Gandi les contiene unidos.

Dentro del mahometanismo, se formó un partido furibundamente nacionalista, el Partido Nacionalista Muslím, que en un todo sigue al Congreso.

A favor de estos partidos el ideal de independencia fué ganando terreno a grandes pasos; lo cual obligó a Inglaterra a un cambio de política respecto a la India. El 20 de agosto de 1917 hizo en el Parlamento inglés su famosa declaración Mr. Montagu, Secretario de Estado. En ella señaló la ruta política a seguir en la India. Dice en efecto: «La política del Gobierno de su Majestad con el cual se halla en perfecto acuerdo el Gobierno de la India, es la de introducir en número cada vez más creciente personal indio en todos los ramos de la administración, y la de desenvolver gradualmente instituciones de propio gobierno, con miras al establecimiento progresivo de un gobierno responsable en la India, como parte integral del Imperio Británico».

Esta declaración en términos más claros viene a decir: Inglaterra se dispone a conceder a la India la autonomía, de suerte que la India permanezca dentro del Imperio Británico en calidad de estado autónomo.

A la concesión de la autonomía se ha de ir por grados, preparando personal indio en los diferentes ramos de la administración, y estableciendo instituciones de carácter legislativo, consultivo, administrativo, como parlamentos y gobiernos provinciales.

La concesión de la autonomía no se fija para fecha determinada, sino que se concederá cuando a juicio de la Metrópoli, los indios se hallen capacitados convenientemente para regir sus propios destinos.

La declaración de Mr. Montagu tuvo su complemento en el «Montagu-Chelmsford Report» y en el «Goverment of India Act».

Mr. Montagu, una vez hecha en el parlamento su Declaración, se vino a la India y a una con el Virrey, Lord Chelmsford, compuso su «Report», es decir, su Exposición, en la cual se sugieren medios y modos para la aplicación práctica de la nueva política. Este «Report» fué sometido al Parlamento y en substancia salió aprobado bajo el nombre de «Goverment of India Act» en 1919, lo cual en otros términos podía calificarse de nueva Constitución de la India.

A primera vista, la nueva actitud de Inglaterra es un gesto de generosidad e hidalguía; sin embargo, es mucho desinterés para creerlo espontáneo. El

sajón positivo de entonces pensaría como piensa Mr. Baldwin ahora: «Si Inglaterra no extiende generosa y amigablemente su mano derecha a la India, es probable que en fecha no lejana, pierda la India para siempre».

(Discurso del 29 de Abril, 1933, en Worcester).

Los nacionalistas que en 1917 pedían a voz en grito la autonomía («Home Rule» o «Dominion Status» o «Responsible Goverment»), se llenaron de esperanzas ante la Declaración de Mr. Montagu. Cuando en 1920 y 1921 se puso en práctica la nueva Constitución con sus *concesiones*, aquellos señores se desesperaron, pues las *concesiones* distaban mucho de la autonomía; elevando más su voz, ya no se quedaron en aguas medias, clamaron por la independencia absoluta.

El vasto Imperio de la India, se halla dividido en dos partes: el Territorio Británico o India Británica, que comprende cuanto inmediatamente se halla bajo Inglaterra, y los Estados Nativos Autónomos, más o menos sujetos al dominio inglés. Estos son más de 600 en número.

De los 4 800.000 kms. cuadrados que comprende la India, 2.933.334 kilómetros cuadrados pertenecen a la India británica y 1.866.666 kms. cuadrados a los Estados nativos, aproximadamente. De los 353 millones de habitantes de la India, 273 pertenecen al Territorio inglés y 80 a los Estados nativos aproximadamente.

El movimiento nacionalista se ha desarrollado principalmente en el Territorio británico, si bien con fuertes repercusiones en los Estados.

La nueva Constitución o reformas de 1919 sólo se extendía directamente al Territorio británico, pues los Estados se hallan ligados a la Metrópoli por tratados particulares.

La India británica se halla dividida en provincias mayores y menores. Las mayores, 9 en número, incluída la Birmania, comprenden casi toda el área del Territorio británico, y a estas se extendió la reforma de la nueva Constitución. Las menores son seis en número, incluído Belluchistan.

Las concesiones en orden a la autonomía de la nueva Constitución, se redujeron principalmente al establecimiento en Deli de una Asamblea Legislativa Provincial en cada una de las nueve provincias mayores, todas ellas con poderes muy limitados.

Las campañas nacionalistas llevadas a cabo en los años que precedieron a 1928 por el Congreso, se hallan basadas en el principio de *no violencia* o *resistencia pasiva*, a lo cual va íntimamente unido lo que en política se entiende por no cooperación o abstención y desobediencia civil. Este es el sistema favorito de Mr. Gandi, impuesto por él al Congreso. Gandi entendió que para conseguir echar de la India al inglés, es inútil pensar en una revolución

armada, porque el indio, o mejor el hindu, no responde a un llamamiento a la violencia y porque no poseen medios para organizar tal revolución. Por lo mismo pensó en imposibilitar la acción del Gobierno por todos los medios posibles, siempre que no fueran violentos. Estos medios se reducen principalmente a la *no cooperación,* es decir, no ocupar ningún puesto del Gobierno, ni ayudar al Gobierno en ninguna de sus empresas; a la *desobediencia civil,* es decir, obrar sistemáticamente en contra de las leyes del Gobierno, por ejemplo, no pagar las contribuciones ni las rentas, producir y vender sal, por lo mismo que es monopolio, etc.; y al *boicot* a todo género inglés. La desobediencia civil tiene efectos muy penosos para quien la practica, pues el Gobierno responde con multas, confiscaciones y cárcel.

De la no violencia dice Gandi: «La no violencia no es para mí un simple experimento. Es parte de mi vida, y el conjunto del credo de *satiagraja:* no cooperación, desobediencia civil y cosas semejantes son deducciones necesarias de la premisa fundamental de que la no violencia es una ley de vida para los seres humanos».

A pesar de las persuasiones de Mr. Gandi, se han dado algunos casos de violencia—atentados, crímenes—llevados a cabo por elementos extremistas del Congreso, bajo la influencia de los Rojos. La prensa gubernamental ha puesto el grito en el cielo ante estos excesos.

A principios de 1928 comenzó en todos los sectores de la India un intenso movimiento político, el cual no ha cesado aún. La razón de este ajetreo político general es clara. La sección 84 A del «Goverment of India Act» (1919), determina que dentro de los diez años a partir del 1919 se nombre una comisión a fin de que estudie los progresos realizados en la India en materia de preparación en orden a la autonomía, «y la comisión informará de si es deseable y en qué grado es deseable establecer el principio de gobierno responsable (autonomía) o extender, modificar o restringir los grados de gobierno responsable ya existentes...» (Section 84 A of the Goverment of India Act).

Efectivamente, la Comisión se nombró. Esta Comisión constaba, además de secretarios y otro personal auxiliar, de diez miembros presididos por Sir John Allsebrook Simon. El gasto total de la Comisión, sin contar los gastos de comités auxiliares, se calcula en 146.000 libras esterlinas, que al cambio actual (40 ptas. libra) hacen 5.840.000 ptas. Ante la perspectiva de una nueva constitución, todo el mundo se ha puesto en pie, clamando por sus derechos y exponiendo sus deseos a fin de conseguir para ellos un lugar en la nueva constitución.

Para darnos cuenta de ese que podíamos llamar *clamoreo* político, es ne-

cesario un recuento, bien que a la ligera, de las partes contendientes o aspirantes en este magno problema.

Los Ingleses, representados por el Virrey y su gobierno central, por los gobernadores de provincias y sus gobiernos provinciales, y por otros oficiales británicos.

Los Europeos en su mayor parte ingleses, con muchos intereses creados, para los cuales una revolución violenta podía ser desastrosa.

Los Anglo indios mestizos, es decir, todos los descendientes de europeos. Hasta el presente han gozado del favor del Gobierno, mas temen, y con fundamento, que no sucederá así en una India independiente.

Los Príncipes feudatarios en número de más de 600. Estos en general están por la dominación inglesa, pues es la mejor garantía de su estabilidad. Temen con razón el avance de las ideas democráticas, que aunque tardías, entran con mucha pujanza.

Los Hindus que forman una mayoría absoluta y que tienen en sus manos el «Congreso Nacional Indio», un verdadero instrumento de acción. Estos desean que cuanto antes se retire el inglés, pues aunque temen a los mahometamos, esperan, sin embargo, quedar dueños de la situación, confiados en su gran número.

Los *Intocables* o castas bajas, en número de unos 60 millones, que se van organizando independientemente de las castas altas y que se cuidan más que de independencias o autonomías, de su rehabilitación política, social y religiosa.

Los Mahometanos en número de más de 77 millones, intransigentes en cuanto a sus derechos se refiere, exigentes en sus ambiciones, muy convencidos de su poder; pero también convencidos de que dejados a solas, los Hindus triunfarán en último término debido a su número y a su creciente organización.

Las otras minorías, Cristianos (Católicos, Protestantes, Jacobitas), 5.951.794; Budistas, 13 500.000 (en la India, solo 400.000, los demás en Birmania), Siks, 4.306.442; Yeins, 1.205.000; Parsis, 107.000, etc.

Los comerciantes, industriales, agricultores, marinos, con sus diversas organizaciones, cada uno defendiendo sus intereses.

Otras muchas sociedades de carácter comunal, religioso, literario, feminista, etc., etc. Merecen especial mención las siguientes: la «Hindu Majasabba», la «Varnashram Suarajya Sangha de toda la India», la «Conferencia Muslím de toda la India», la «Hindu Sabba de Sind», la «Asociación de Mujeres Indias», la «Asociación de los Anglo-Indios y Europeos domiciliados», la «Asociación de empleados del Gobierno Europeo de toda la India.

Los partidos políticos. Los Nacionalistas se opusieron desde un principio a la Comisión, porque estaban convencidos de que no traía propósitos de favorecer, no ya la independencia, pero ni siquiera la autonomía. Para el 3 de febrero en que la Comisión llegó a la India, organizaron un *Jartal,* general, es decir, toda clase de manifestaciones patrióticas y de protesta—mítines, procesiones, alborotos—, que se celebró con mucho aparato en las principales ciudades. Posteriormente el Congreso fué celebrando *Jartals* en las diversas ciudades por donde la Comisión iba pasando en su trabajo de investigación. La actitud de los demás partidos políticos fué más benévola. En general se ofrecieron a cooperar, sobre la base de que debía concederse la autonomía. En diciembre de 1928 tuvo lugar en Calcuta la «Convención de todos los partidos». Pidieron la autonomía (dominion status) y amenazaron «con no pagar las contribuciones, si no se concede para 1930».

Hacia fines de abril de 1929, salía definitivamente de la India la Comisión. El ambiente político quedaba sumamente alborotado. Hasta ahora el objeto primordial de la atención pública había sido la Comisión, ahora todos vuelven los ojos al esperado «Report». ¿Qué es lo que va a proponer la Comisión? Las suspicacias, los temores, las desconfianzas fueron tantas, que el Gobierno, aun antes de que el famoso «Report» apareciera, prometió que los partidos políticos y los Estados feudatarios serían consultados sobre el dicho «Report». El «Report» fué publicado en junio de 1930, y tuvo la desgracia de no satisfacer a ninguno de los políticos indios.

A la promesa de consulta, siguió el anuncio de la primera Conferencia de la Mesa Redonda. El Congreso Nacional Indio exigió como condición para cooperar en dicha Conferencia la promesa de parte del Gobierno, de conceder cuanto antes la autonomía; mas como el Gobierno no hizo tal promesa, se negó a cooperar. Los demás partidos también exigieron esa promesa, mas a pesar de no obtenerla, cooperaron. El Congreso lanzado a la oposición, emprendió una intensa campaña nacionalista. Tuvo muchos admiradores y seguidores. En todas las ciudades de alguna importancia se formaron grupos de «voluntarios», que vinieron a constituir las milicias del Congreso. Por todas partes se veían signos de exaltación nacionalista y de oposición a lo extranjero. Sin embargo, las personas, y sobre todo los misioneros fueron siempre muy considerados.

En medio de esta agitación, se reunió en Londres la primera Conferencia de la Mesa Redonda, 15 de noviembre de 1930. La Conferencia terminó sin resultados prácticos, aunque vino a marcar en definitiva un nuevo rumbo a la política india. Hasta el presente puede decirse que la cuestión batallona se

reducía a ésto: *Si Inglaterra va a conceder o no la independencia o la autonomía a la India.* En adelante se irá reduciendo a esto principalmente: *Cómo nos vamos a arreglar en casa, una vez que Inglaterra se retire.* Al Congreso, o lo que es lo mismo, a los hindus no les convenía agitar esta segunda cuestión, pues como forman la mayoría absoluta, obtenida la independencia, harían de su capa un sayo. No así a las minorías, —mahometanos, cristianos, siks—, ni a los príncipes feudatarios, quienes, si han de obrar como prudentes, han de asegurar su futuro antes de desligarse de Inglaterra. En hecho de verdad, tanto los príncipes como los mahometanos habían empezado a darse cuenta del peligro antes de dicha Conferencia.

En febrero de 1930, el Majarayá de Patiala, declaró que los Estados indios se opondrán con todas sus fuerzas al movimiento de independencia.

Durante la campaña nacionalista de 1930, los mahometanos se abstuvieron en general, y desde entonces, excepción hecha del partido nacionalista muslím, se vienen mostrando hostiles al Congreso y favorables al Gobierno. El Gobierno inglés, por su parte, se muestra deferente y generoso con ellos.

Sin embargo, fué en esa ocasión cuando todos empezaron a reflexionar de veras. Aparentemente al decirles Inglaterra: Si yo me retiro ¿quién de vosotros gobernará?, todos se miraron recelosos; todos comprendieron que antes de proceder adelante, debían arreglar sus diferencias, dejándolas bien definidas en una Constitución valedera.

En ella se pretende dar a la nueva India una estructura federal: gobierno central, gobiernos provinciales, estados nativos.

La federación ofrecía sus dificultades principalmente por parte de los Príncipes feudatarios; sin embargo, antes de la segunda Conferencia de la Mesa Redonda fué aceptada ya en principio. La cuestión económica es una de las dificultades prácticas de la federación. Según Sir Malcolm Hailey (Exgobernador de las Provincias Unidas, India) los gastos que supondrá el establecimiento de la autonomía provincial ascenderán de 60 a 80 millones de rupías, y el establecimiento del gobierno central al rededor de 25 millones de rupías. Esto para empezar. ¿Y después? Algunos estados se hallan dispuestos a entrar en la federación, pero sin nuevas cargas económicas.

Puntos de difícil arreglo son también los siguientes:

El establecer nuevas provincias. Hay regiones para las que se piden provincia aparte por alguna de las comunidades existentes en mayoría, v. gr., por los mahometanos, siks, etc.

El determinar la representación de las futuras asambleas. Si a las elecciones se ha de ir en común o si cada religión ha de elegir sus miembros separadamente, y cuántos puestos se ha de conceder a cada comunidad.

El determinar la capacidad legislativa, etc., de las asambleas provinciales y de los estados en frente de la asamblea central.

El determinar el poder de la asamblea central en frente del Representante británico.

El asunto de las garantías. Las minorías, los comerciantes, etc., piden garantías, es decir que el Gobierno inglés tenga facultad de poner el veto a cuantas decisiones lesivas para las minorías, etc., se voten en las asambleas.

La mente de la Conferencia de la Mesa Redonda al clausurarse, era que los delegados volviesen a la India y que al contacto con la opinión arreglasen sus diferencias y se habilitasen para una segunda conferencia. El hecho siguiente vino a favorecer en gran manera este propósito.

El 3 de marzo de 1931, después de largas negociaciones, se firmó una tregua entre el Virrey y Mr. Gandi, en representación del Gobierno de Inglaterra y del Congreso respectivamente. Esta tregua conocida con el nombre de «Pacto Irwing-Gandi» trajo la paz tan deseada; pues, a vuelta de concesiones, el Congreso suspendió la desobediencia civil y el boicot a los géneros extranjeros.

Las negociaciones tuvieron mucho de anecdóticas, pues, Majatma Gandi, el rebelde, no salió ni de sus trapos ni de sus sandalias ni de sus preces ni de sus ayunos ni de sus votos para presentarse ante el Virrey. Con todo dieron la sensación de unas negociaciones plenipontenciarias: allí se trató de tú a tú. Este allanamiento del Gobierno es una prueba del gran poder del partido nacionalista, el «Congreso», de lo desastrosas que para el Gobierno inglés de la India fueron sus campañas, de las profundas vulneraciones que el boicot produjo al comercio inglés (muchos buques debieron abandonar el puerto de de Bombay, sin descargar, ya por falta de brazos, ya porque los géneros se rechazaron), y también de la política suave del Gobierno. Durante casi todo el Virreinato de Lord Irwing, Inglaterra siguió una política de blandura con los rebeldes, ya por temor a empeorar la situación, ya por vía de experimento, ya también por principios de partido, pues los laboristas se hallaban en el poder. Con el cambio de Virrey (en abril de 1931, Lord Willingdom sucede en el oficio) cambió la política, mostrándose el Gobierno duro, coercitivo e incondicional.

A mediados de septiembre de 1931 se inauguró en Londres la segunda conferencia de la Mesa Redonda. A ella acudió en representación del Congreso Majatma Gandi, quien vino a constituir la mayor novedad de la Conferencia. Terminó ésta el 5 de diciembre y por cierto con un fracaso. El objetivo principal fué hallar una fórmula de avenimiento entre las diversas comunidades de la India, pero tal fórmula no se halló.

Mr. Gandi volvió decepcionado. En Londres pidió al Gobierno la concesión inmediata de la autonomía, y como esta ni se concedió ni se prometió, el Majatma vino anunciando la posible reanudación de la desobediencia civil. Esta se proclamó en efecto; mas, como la política del Gobierno pasa de transigente a intransigente, Mr. Gandi, termina en la cárcel de Yerabada, Puna, y las cárceles de la India se llenan de presos políticos.

A fines de abril de 1932, el número de estos (por desobediencia civil) era de 31.458. Este es el mayor número registrado. Un año más tarde, fin de abril de 1933, el número era de 10.950, y un mes más tarde descendió a 9.144. La política coercitiva del Gobierno ha resultado funesta para el Congreso.

El Gobierno inglés, asumiendo el papel de árbitro en la cuestión comunal, es decir, en el asunto de las diferencias de las diversas comunidades de la India en orden a una nueva Constitución, publicó el 17 de agosto, 1932, su «Communal Award» (Decisión Comunal) en la que proponía el esquema a seguir en la reforma constitucional. El Communal Award no satisfizo, y el Gobierno recurrió a otra nueva conferencia.

El 31 de noviembre de 1932 se clausuró en Londres la tercera Conferencia de la Mesa Redonda. En esta Conferencia no estuvo representado el Congreso Como resultado de las nuevas conversaciones, el Gobierno inglés publicó otro nuevo esquema de Constitución bajo la forma de «White Paper», Papel blanco, que no satisfizo a ninguno. Ante él, sin embargo, se ha definido claramente la posición de las diversas partes contendientes: en el «White Paper» el Gobierno no propone la inmediata concesión de gobierno autónomo o responsable, y con todo, excepto los del Congreso, nadie para mientes en esto; todos critican el nuevo esquema porque su comunidad, o su minoría, o su clase no quedan debidamente atendidas.

No obstante la repulsa general, el Gobierno inglés ha sometido el «White Paper» a una comisión mixta, integrada por miembos de ambas cámaras para ser revisado y llevarlo al Parlamento. En nombre de la Comisión, se nombraron 24 indios en calidad de *asesores,* y la Comisión ha escuchado pacientemente toda clase de informes y asesoramientos. Por invitación de la misma, muchas corporaciones políticas, sociales, religiosas, comerciales, etc., de la India, enviaron su representante a *exponer* ante la Comisión.

La Comisión queda trabajando, mientras aquí en la India, el ambiente parece apaciguarse por el momento con relación a la reforma constitucional. Hasta el Congreso quiere la paz. El Congreso, después de una lucha tan larga y tan intensa, dejado a solas en frente del Gobierno, que usa sus medios coercitivos sin medida, se siente desfallecer. Mr. Gandi solicitó con insistencia una entrevista con el Virrey y una amnistía general para los presos polí-

ticos, con objeto de concertar una paz honrosa con el Gobierno y suspender la desobediencia civil; mas esta vez el Gobierno inglés se ha negado a *conversaciones,* mientras Gandi no retire la desobediencia civil en absoluto. Temporalmente fué suspendida el 9 de mayo, 1933. El 12 de julio último se reunieron en Puna con Mr. Gandi unos 100 altos oficiales del Congreso. Casi unánimemente se pronunciaron por la paz, es decir, por suspender la desobediencia civil; mas a Gandi le pareció demasiada humillación ceder incondicionalmente, y, como después de todo, la voluntad de Gandi es todavía la voluntad del Congreso, se determinó «suspender por el presente la desobediencia civil en masa, así como la campaña de no pagar las contribuciones ni la renta», y continuar la desobediencia civil individual. (Decreto de Mr. M. S. Aney, Presidente Interino del Congreso Nacional Indio, 22 julio 1933).

El mantenimiento de la desobediencia civil individual significa poco; es más bien la fórmula de protesta para indicar que el Congreso no se entrega incondicionalmente, es una satisfacción paliada al amor propio.

A pesar de esta paz política, no deja de haber movimiento en la vida de la India. De la cuestión principal surgió casi inopinadamente una cuestión incidental, que ha adquirido grandes proporciones y que durante los dos últimos años viene absorbiendo la atención del público casi tanto como la cuestión principal. Es el asunto de la rehabilitación de las castas bajas.

Las castas bajas o los *intocables,* o los parias, que con estos y otros muchos nombres se les designa, forman una masa de unos 60 millones. ¡60 millones ante las urnas electorales no es cosa de despreciar, aunque se trate de la India! Estos desgraciados pertenecen al hinduismo, a pesar de que el hinduismo no ha hecho más que maltratarlos y pisotearlos durante su larga existencia. A pesar también del hinduismo o de sus castas altas, han adquirido cierto grado de organización que les permite aparecer en bloque. Al discutirse en la segunda Conferencia de la Mesa Redonda el asunto de las elecciones o representación para las futuras asambleas, fué opinión general el conceder a las castas bajas representación separada, es decir, que acudiesen a las urnas independientemente de los hindus. Mr. Gandi que entendió muy pronto que se trataba de desgajar del hinduismo 60 millones y de echarlos a la oposición, protestó enérgicamente y amonestó al Gobierno en contra de tal propósito. Con todo el Gobierno en su Communal Award propuso la representación separada para las castas bajas. Mr. Gandi, preso político en la cárcel de Yerabada, amenazó al Gobierno con ayunar hasta la muerte si no retiraba semejante proposición. En hecho de verdad, comenzó el ayuno el 20 de septiembre de 1932. Majatma Gandi, el héroe nacional, no pudo adoptar gesto más dramático para advertir al hinduismo de lo mucho que suponía la pérdida de 60

millones de afiliados. El Gobierno británico contestó que estaba dispuesto a retirar la proposición, siempre que ellos, las castas altas y las castas bajas, se arreglaran entre sí.

No era fácil llegar a tal arreglo; mas una ola de histerismo en favor de las castas bajas y de simpatía hacia Mr. Gandi recorrió la India en todas direcciones, pidiendo el convenio antes de que la preciosa vida del Majatma se consumiera. Los jefes de ambas partes llegaron a un acuerdo el 25 de septiembre de 1932, bajo el nombre de «Pacto de Puna», con lo que ante todo se salvó la vida de Gandi. Según el Pacto, las castas bajas acudirán a las elecciones en bloque con los demás hindus, reservándose, sin embargo, para ellas un buen número de puestos en las futuras asambleas. Las castas bajas quedan rehabilitadas en el campo político y social, es decir, se les concede como a todos los demás hindus el libre uso de caminos, fuentes, pozos, escuelas, hospitales, restauranes, clubs, etc., etc., públicos.

A pesar del Pacto de Puna, Mr. Gandi no las tiene todas consigo. El quiere una India independiente y grande; pero también quiere que esa India independiente sea hindu. Hasta ahora esto lo daba por descontado, pues los millones de hindus superan con creces a las demás minorías juntas; mas la hipótesis de la separación de las castas bajas pone en peligro la supremacía absoluta hindu, y para un santón hindu esto es cosa seria. No abandonando, pero sí dejando a un lado las demás cuestiones, se ha dado en cuerpo y alma al trabajo de la rehabilitación de los *jariyans* o castas bajas. Entiende Mr. Gandi con fundamento que mientras las castas bajas se vean oprimidas y despreciadas por las otras castas, existe verdadero peligro de separación, pues a los jariyans les interesa su felicidad y su progreso y no el hinduismo al que nada deben. Por lo mismo, un pacto entre jefes políticos no es garantía suficiente; es necesario realizar un cambio en la mentalidad de las castas altas a fin de que dicha rehabilitación sea eficaz y permanente.

Mr. Gandi ha conseguido excitar en toda la India un verdadero movimiento religioso, social y político en favor de las castas bajas. El se guarda muy bien de manifestar los fines de sus campañas; todo lo propone bajo el aspecto de piedad, de justicia y de conmiseración por los pobres desgraciados. ¿Quién no va a compadecerse de ellos? ¿Quién no va a simpatizar con ese esfuerzo para rehabilitarlos?

Sin embargo, Mr. Gandi ha encontrado sus opositores en esta nueva campaña, que han venido a darle entusiasmo y vida. Se han opuesto tenazmente los hindus ortodoxos y en particular los *Sanatanistas,* porque creen que la rehabilitación de los jariyans va en contra de los procesos religiosos del hinduismo. Sobre todo se oponen a que se les permita la entrada en los templos.

Los políticos extremistas (es de notar que en el Congreso existen ya extremistas y moderados) parecen no mirarla con buenos ojos por inoportuna, pues en estos tiempos de tanta significación política para la India, esa campaña viene a restar muchas energías al movimiento nacionalista. Mr. Gandi debe darse cuenta cabal de todo esto, mas debe pensar para sus adentros: si los 60 millones de jariyans se separan, perdidos están para siempre. La cuestión de la independencia, es cuestión de tiempo.

A pesar de la crítica acerba y de la oposición, Mr. Gandi sigue imperturbable en su campaña. Después del ayuno del 20 al 26 de Septiembre de 1932, amenazó con otro ayuno, si la causa de los jariyans no progresaba a su gusto. Efectivamente, el 8 de marzo de 1933, comenzó un ayuno de 21 días, y ayunando se los pasó sin tomar nada fuera de agua mineral. El día 16 de agosto de 1933, comenzó otro ayuno hasta la muerte o hasta que el Gobierno le conceda todas las facilidades necesarias para continuar desde la cárcel sus trabajos en favor de los jariyans. Ayunando se estuvo hasta el día 23, en que el Gobierno le concedió libertad absoluta.

Los sanatanistas y otros enemigos políticos de Gandi se han mofado de unos ayunos que en nada se parecen al ayuno de Cristo: *ayunos de lujo,* llevados a cabo en medio de médicos y periodistas, masajistas y músicos. Mister Gandi parece no oir estas mofas, y ante sus ayunos sigue hablando de purificación, de voces interiores, de voluntad de Dios, etc., etc. El Majatma llevará esos fines; pero resulta muy claro que esos ayunos son reclamos y de mucha eficacia.

No faltan quienes explican esta campaña religioso-social de Gandi como una retirada honrosa ante un fracaso político rotundo. Mr. Gandi, dicen, ha fracasado como jefe del partido nacionalista indio, el Congreso, y ahora busca otro frente. Semejante juicio no me parece exacto. Mr. Gandi no cesa en su espíritu nacionalista; su política es efecto del cálculo, más que de la pasión o el desmayo. Por ahora, los 60 millones de jariyans son lo más importante, y a ello se va.

¿Ha fracasado como jefe de partido? No falta quien así lo diga; sin embargo, es mucho decir.

La declaración más sorprendente en este sentido proviene de dos prestigiosos jefes nacionalistas, Sres. Vithalbhai J. Patel y Subash Chandra Bose, quienes en un manifiesto lanzado desde Viena, 22 de mayo 1933, declaran que el Congreso ha fracasado, debido a sus métodos de acción, que «Mr. Gandi como jefe político ha fracasado», que se debe proceder a la elección de nuevo jefe, a la reorganización del Congreso, o a la fundación de un nuevo partido con los elementos extremistas del mismo.

Recientemente el Sr. V. J. Patel ha conversado largamente con Mr. Gandi acerca de cuestiones políticas, y no parece que se hallen tan distanciados.

Cierto que Gandi no ha conducido a su partido al triunfo sobre la Metrópoli, pero no es de extrañar. Cuando a fines de marzo de 1933, se discutió en el Parlamento inglés el «White Paper», Mr. V. J. Patel, el famoso nacionalista indio, se halló presente, y al preguntarle qué pensaba del debate, respondió lacónicamente: «Ellos tienen el ejército».

También es cierto que el Congreso está dando señales de agotamiento, de quebranto; mas tampoco esto es de extrañar, porque el Congreso ha sostenido una lucha intensa y prolongada contra el Gobierno, que disponiendo de toda clase de medios (confiscaciones, cárcel, confinamientos, multas, etc., etc.), los ha usado sin reserva; y porque el Congreso se ha visto aislado, pues los otros partidos y las minorías, descendiendo del supremo ideal de independencia, se han preocupado de sus intereses particulares por temor al mismo Congreso en el día de mañana.

No cabe duda, que el Congreso bajo la dirección de Gandi ha dessarrollado una gran campaña nacionalista, obligando a Inglaterra a adoptar una política de concesiones. ¿Sin esa aptitud del Congreso, Inglaterra, qué libertades hubiera concedido a la India?

Lo que sí cabe preguntar es esto: Si el Congreso en lugar de caer en manos de Gandi, con su política de *no violencia,* de *resistencia pasiva,* cae en manos de un jefe violento, con política de violencia, de resistencia activa, de revolución armada, ¿qué hubiera sucedido? ¿Hubiera llegado la India a merecer tanta consideración por parte de Inglaterra? La respuesta es problemática. Mr. Gandi no se ha recatado de manifestar claramente que desconfía del indio en caso de invitarle a una campaña de violencia contra Inglaterra. Mas, dado caso que el indio respondiese, que en nuestra opinión, hasta cierto punto sí lo haría, la Gran Bretaña no recibiría el ataque con los brazos cruzados, acabaría muy pronto con toda rebelión, pues hoy por hoy no le faltan ni medios ni voluntad.

Los ingleses deben estar muy agradecidos a Mr. Gandi por haber elegido esa táctica de no violencia. Después de todo, de ponerse a echar al inglés, no pudo elegir medios más delicados. Sin duda alguna, no desean que el Majatma desaparezca de la escena, pues si desaparece, lo más probable es que le suceda alguno de los prestigiosos extremistas, y no sería extraño que condujese al Congreso por caminos de violencia, sobre todo en estos tiempos de influencia bolchevique.

Fr. Emilio de la SDA. FAMILIA, C. D. M. A.

Seminario de Alway, India. Septiembre, 1933.

ISLAS FILIPINAS

FRACASAN LAS PRIMERAS GESTIONES EN WASHINGTON.—En nuestra última crónica dejamos a la delegación mixta, encabezada por el Presidente del Senado, en el camino de Washington, con objeto de indagar las posibilidades de enmendar los puntos defectuosos de la ley de independencia antes de ser sometida a la consideración de las cortes o del pueblo. El Presidente Hoover, que tan enérgicamente se había opuesto a la aprobación de la ley, había cedido ya su cargo al nuevo presidente demócrata, Franklin Roosevelt, quien todavía no había manifestado terminantemente su sentir con respecto a la ley de independencia; el partido demócrata dominaba también en ambas cámaras; había pues probabilidades de obtener una nueva ley en términos más favorables a los intereses filipinos.

Llegados a Washington comenzaron sin pérdida de tiempo las entrevistas con los políticos que más influencia podían ejercer en su apoyo. Los mensajes telegráficos publicados en la prensa local con su lenguaje lacónico nos anunciaban, sin comentario de ningún género, que las conferencias entre los delegados filipinos y los jefes políticos seguían su curso normal; parecía que la posibilidad de un próximo arreglo iba tomando forma. Desgraciadamente esta situación duró muy poco; al tercer día de su estancia en la capital, el presidente de la delegación decide volver inmediatamente a Filipinas; la noticia cayó como una bomba en los círculos políticos, pues daba a entender que algún incidente serio o alguna dificultad insuperable había surgido inesperadamente. Cuáles fueron en definitiva las razones que motivaron aquella ruptura repentina de las negociaciones, no trascendieron al público por el momento. Poco a poco, sin embargo, vino a saberse la marcada oposición que los altos representantes del gobierno y de la política ofrecían a la reconsideración de la ley de independencia; aún más, no faltó un senador que en tono poco justificable arguyera al presidente Quezon en términos de que la prensa se hizo eco; «tanto tiempo clamando por la independencia, y ahora que os la dan no la queréis»: no es de creer, sin embargo, que este incidente sólo fuera la causa de tomar tal determinación; pero esto unido a la actitud hostil de la administración llegaron a convencer al estadista filipino que estaban gastando inútilmente las energías y que en final de cuentas no era posible ningún arreglo hasta que el pueblo filipino, por sí o por sus representantes, diera su voto en pro o en contra de la ley en cuestión. Así, pues, las dos delegaciones emprendieron el viaje de regreso a su país donde las discusiones sobre la ley habían invadido todas las clases de la sociedad y adquirido proporciones casi alarmantes.

EN EL NUEVO CAMPO DE OPERACIONES.

Los jefes de ambas delegaciones, ante el cariz nada halagüeño que iba tomando la situación, procuraron durante el viaje adoptar algún acuerdo que sirviera de base común para unificar sus trabajos de propaganda y conjurar la división en las filas del partido nacionalista, consolidado por muchos años dueño del poder. Mas los puntos a concordar estaban tan distanciados, que todos los esfuerzos, reales o ficticios, que se hicieron, no dieron ningún resultado satisfactorio; era cuestión de «sí» o «no», y, naturalmente, no fué posible encontrar ninguna palabra que expresara las dos cosas al mismo tiempo.

El día 11 de Junio llegaban nuestros delegados a Manila. En previsión de cualquier exceso, habían radiado un mensaje común al pueblo, proclamando la concordia y la buena inteligencia de todos, como la única base de la futura grandeza nacional, prometiendo por su parte llegar pronto a un acuerdo que fuera el preámbulo al advenimiento de la libertad. El recibimiento que se les tributó podía compararse con el que nos cuentan las historias de los héroes romanos; sin embargo, a pesar de estar los ánimos bastante exaltados, no hubo que lamentar ningún incidente.

El campo de batalla se había trasladado definitivamente de Washington a Manila, y las operaciones no tardaron en comenzar, pues la misma ley limitaba el tiempo durante el cual debía tomarse acuerdo.

Los miembros de la delegación parlamentaria así lo entendieron y, sin pérdida de tiempo, empezaron una campaña de propaganda por todos los medios posibles en favor de la ley. Los del bando contrario se resintieron hondamente de esta manera de proceder, puesto que, habiendo sido enviados en nombre y representación de las Cortes, debían ante todo haber sometido al fallo de las mismas el resultado de sus gestiones; pero nuestros delegados, desatendiendo todas las normas parlamentarias, seguían su campaña recorriendo el Archipiélago de norte a sur, ensalzando las ventajas de la ley y recomendando su aceptación inmediata e incondicional. Este proceder, tan poco democrático, causó el rompimiento definitivo del bando opuesto que hasta entonces se había mantenido en actitud transigente con la esperanza de algún posible arreglo. Esa resolución fué seguida de una serie de acontecimientos que se sucedieron rápidamente. Los senadores y diputados se alinearon en dos partidos que la prensa convino en llamar los «pros» y los «antis». El Presidente Quezon, ante los ataques que se le dirigían desde el campo de los «pros», presentó la dimisión como presidente del Senado y como jefe del partido; mas su renuncia no fué aceptada, quedando al frente de una «nueva mayoría» opuesta a la aceptación de la ley. La primera actuación de la «nueva mayoría» fué

reorganizar ambas cámaras para posesionarse de todos los puestos importantes, a pesar de la obstrucción de la «nueva minoría», que clamaba contra tales atropellos. En definitiva los «antis» llegaron a contar con mayoría absoluta en ambas cámaras, y la suerte de la ley quedaba enteramente a la discreción de su caudillo el Presidente del Senado.

FINAL DE LA JORNADA. Los delegados parlamentarios que ahora formaban el núcleo de la «nueva minoría» ante la perspectiva de perder el fruto de sus trabajos, redoblaban sus campañas inyectando el nuevo tópico de la tiranía que el caudillo de los «pros» ejercía sobre su partido. Entre tanto en las cortes la ley seguía sobre la mesa, y urgía la necesidad de tomar alguna resolución, pues el tiempo para ello era limitado. ¿Convención o plebiscito? ¿aceptación condicional o incondicional? estos fueron los puntos que suscitaron las más violentas discusiones entre los dos partidos, y en las que se consumieron numerosas sesiones con un derroche de oratoria parlamentaria pocas veces visto en Filipinas. El jefe de la mayoría, en un arranque de confianza, determinó dar gusto a la minoría, y se acordó que la ley se sometiera a la sanción del pueblo. ¿Pero en qué forma, y cuándo, y cuántas preguntas debía contener? nuevas desavenencias y dificultades; en tanto el tiempo corre y se consumen sesiones y energías con perjuicio de los asuntos del país que quedaban postergados y olvidados. Afortunadamente el drama llegó a su fin de la manera más inesperada. Ya el congreso de diputados había aprobado un proyecto de ley en el que se redactaba la fórmula y se detallaban las condiciones del plebiscito, cuando el jefe de la minoría en el senado presentó otro proyecto de ley en el que, sin más apelación al pueblo, el senado reconocía y aceptaba la ley de independencia. La sorpresa fué general y prometía una lucha reñidísima; así fué en efecto; pero como era de esperar, después de una sesión sin precedentes, la medida fué rechazada, y con ella implícitamente la ley de independencia.

A juicio de todos el golpe inferido era serio en extremo y auguraba un desenlace fatal, no obstante los esfuerzos de los «pros» para mantener la opinión de que la acción del senado era únicamente una táctica dilatoria. No tardó mucho en desvanecerse esta última esperanza. A los pocos días el presidente del congreso presentaba a la mesa una resolución por la cual la legislatura filipina, después de reconocer y agradecer la buena voluntad del pueblo americano, rechazaba la ley de independencia por las razones que en la misma resolución se adelantaban. Era ya, pues, cuestión de vida o muerte, y los defensores de la ley agotaron todos los recursos oratorios y parlamentarios para detener aquel alud que amenazaba quitarles la independencia de las ma-

nos. Todo fué inútil; la resolución fué aprobada por 55 votos contra 22, y al día siguiente confirmada por la cámara alta. De esa manera la ley de independencia por la que tantos viajes se habían hecho a Washington y tantas delegaciones extraordinarias se habían enviado a la Metrópoli fué definitivamente eliminada, y probablemente no tendrá más consecuencias que la de formar un capítulo aparte en la Historia de Filipinas.

Sin embargo, para que el pueblo americano no interpretara esta actitud de las cortes como una renuncia que hacía a sus repetidas reclamacioues por la independencia, la nueva mayoría acordó enviar una delegación a Washington para gestionar del Gobierno otra ley más favorable a los intereses del pueblo filipino. El día 4 de Noviembre salía de Manila la nueva delegación parlamentaria, encabezada por el Presidente del Senado. ¿Será ésta más afortunada que la anterior?

La Universidad de Santo Tomás inaugura un nuevo pabellón.

El día 12 de Noviembre de 1932, el Ilustrísimo señor Arzobispo de Manila ponía la primera piedra de un nuevo edificio que la Universidad de Sto. Tomás empezaba a construir con destino a las facultades de Teología, Filosofía y Derecho Canónico. Las obras se han llevado con tanta rapidez que a la vuelta de un año el nuevo edificio estaba terminado, siendo el día 12 de Noviembre solemnemente bendecido por el mismo Sr. Arzobispo. Sencillo y majestuoso a la vez, moderno sin exageración, el nuevo pabellón reune las mejores condiciones para el doble fin a que se le destina; residencia de los Padres Profesores de la Universidad y seminario central de Filipinas. Completa la construcción una espaciosa y magnífica capilla donde la Universidad podrá celebrar con toda pompa sus fiestas religiosas tradicionales. Ante tan fausto acontecimiento la vieja Universidad parece rejuvenecerse y sentir nueva vida con que seguir trabajando al servicio de la Iglesia y del pueblo filipino.

Al terminar el primer cuarto del siglo xx la Universidad había registrado un progreso asombroso. La afluencia de estudiantes la obligó a ensanchar sus aulas; y no pudiendo hacerlo en el limitado recinto de la ciudad murada, levantó un grandioso pabellón lejos de la zona comercial de la ciudad, donde encontraron espacioso y moderno alojamiento las facultades civiles de Medicina, Farmacia, Ingeniería, Arquitectura, Educación, Artes Liberales y Ciencias. Entre tanto las facultades eclesiásticas, origen y núcleo de la Institución y su porción más predilecta, seguían ocupando la vetusta casa que tres siglos ha, las vió surgir a la voz del Ilmo. Sr. Benavides. Otra circunstancia vino a hacer más apremiante la necesidad de dar a dichas facultades un digno aloja-

miento. El año 1927 S. S. Pío XI designó la Universidad de Sto. Tomás para seminario central de Filipinas, donde seminaristas escogidos de entre los aspirantes al sacerdocio en las diferentes diócesis pudieran cursar la carrera eclesiástica y los estudios complementarios necesarios para recibir grados académicos.

Desde entonces todos los anhelos de la Provincia Dominicana del Santísimo Rosario fueron el dar cumplida ejecución a los deseos de la Santa Sede y del Episcopado filipino. Retrasado el proyecto por diversas razones, al fin sus deseos han llegado a ser una feliz realidad, y las facultades pontificias de la Universidad cuentan hoy con un pabellón digno de su importancia y de su historia. Quiera Dios que esta efemérides que tan gloriosamente corona los trabajos de los Dominicos españoles en Filipinas sea al mismo tiempo un feliz presagio de futuras y más brillantes campañas en pro de la Iglesia y de la cultura en el Oriente.

FR. CIRIACO PEDROSA, O. P.

Universidad de Santo Tomás, Manila. Noviembre 20, 1933.

BIBLIOGRAFIA

Praelectiones Theologiae Naturalis.—Cours de Théodicae—par Pedro Descogs, S. J. professeur au Scolasticat de Jersey.—Gabriel Beauchesne, París, 1932. T. I. *De Dei cognoscibilitate,* I.

Tres gruesos volúmenes promete tener la obra del P. Descogs que presentamos a nuestros lectores. El primero contiene 725 páginas, y—según parece—los dos restantes tendrán aproximadamente las mismas dimensiones.

La división de la obra está concebida de la siguiente manera. Tendrá dos libros: en el primero estudia el autor la cognoscibilidad de la existencia y naturaleza de Dios, y en el segundo expondrá todo lo referente a la naturaleza divina, a sus atributos y operaciones.

La cognoscibilidad de la existencia y naturaleza de Dios constituirán la materia de los dos primeros volúmenes. El tercero estará consagrado al estudio de la naturaleza divina. El primer volumen de que ahora vamos a ocupar, comprende—según la división indicada—algunas de las cuestiones referentes a la cognoscibilidad de la existencia de Dios. Y digo *algunas,* porque otras las deja el autor para el segundo volumen, por no agrandar éste desmesuradamente.

He aquí someramente indicadas las cuestiones que en él se estudian y desarrollan. Primero, una parte introductoria en que se indican la naturaleza y método de la Teodicea, con otras varias nociones tomadas de las restantes partes de la Filosofía, particularmente de la Crítica, necesarias para entender bien la solución de los problemas, que se plantean en Teodicea. Después examina la demostrabilidad de la existencia de Dios y el valor del argumento llamado etnológico, o sea del consentimiento universal de todos los pueblos.

A continuación entra a estudiar cinco argumentos que el autor considera como demostrativos y contundentes para probar la existencia de Dios. Son los siguientes: argumento de la contingencia o sea 3.ª vía de Sto. Tomás, argumento cinesiológico o del movimiento, argumento de la eficiencia o causalidad eficiente, argumento teleológico o sea 5.ª vía de Sto. Tomás, y por fin, el argumento deontológico que parte de la existencia de la obligación moral.

En último término expone los argumentos calificados por el mismo autor de inválidos, por no tener verdadero valor demostrativo. Tales son: el intuicionismo de los Ontologistas, el argumento llamado ontológico, los argumentos de Kant, el entrepológico, y los argumentos tomados de la experiencia religiosa y del sentido íntimo de los modernistas,

Coronan la obra un apéndice sobre la religión de los no civilizados y tres índices, uno de nombres, otro alfabético y el último de materias.

¿Valor intrínsico de la obra? Expondremos sinceramente nuestra impresión. Niega que el argumento basado en el consentimiento unánime de todos los pueblos tenga por sí solo e independientemente de los demás, valor demostrativo, y en esto creemos que tiene razón. Al argumento del movimiento le reconoce valor, pero entendiéndolo con ciertas limitaciones, que no comprometan las doctrinas de escuela.

El argumento deontológico está expuesto y desarrollado con toda amplitud. Contra lo que creen varios autores, piensa el P. Descogs que este argumento tiene valor apodíctico. De este mismo parecer han sido varios teólogos antiguos, según puede comprobarse por algunos testimonios que alega.

He leído y releído con todo interés la exposición de este argumento y he de confesar que no me ha convencido. Creo que el argumento es demostrativo, pero no presentado en esa forma, sino reduciéndolo a la 5.ª vía de Sto. Tomás: en cuanto que la obligación moral nace de nuestra ordenación necesaria a un fin último, ordenación que sólo puede hacer un ser inteligente superior al hombre, Dios.

La exposición de los argumentos de Kant y de los Modernistas la encuentro algo floja y deficiente. Lo propio se diga de la refutación de los mismos. Lo que me ha sorprendido sobre manera es que el autor niegue valor demostrativo y apodíctico a la 4.ª vía de Sto. Tomás (pág. 219), que es, sin duda alguna, la más metafísica y contundente. Como el autor desarrollará esta vía en el 2.º volumen, mejor será a guardar a leerlo para emitir nuestro juicio. ¡¡Son muy graves las consecuencias que se derivan de esta 4.ª vía, bien entendida, para otras doctrinas de escuela!!

A pesar de estos reparos, no dudamos en recomendar sinceramente este volumen a todos los que deseen conocer a fondo estos problemas, lo mismo profesores que estudiantes, porque en él encontrarán abundante material muy aprovechable, aunque no siempre tan bien ordenado y asimilado, como fuera de desear.

Fr. Francisco P. Muñiz, O. P.

Disertatio De donis Spiritus Sancti in genere ad mentem S. Thomae Aquinatis, Auctore Fr. Gerardo M. París, O. P., S. Th. L., ex-alumno Collegii Angelici de Urbe. Taurini (Italia) ex Officina Libraria Marietti, 1930.

Es un opusculito de unas 114 páginas. En él expone el P. París de modo breve y compendioso la doctrina de Sto. Tomás sobre los dones.

Existencia de los dones, naturaleza, número y necesidad de los mismos, relación de los dones entre sí y con respecto a la gracia y a la caridad, permanencia de los dones en la otra vida: he aquí los diversos puntos que se explican en este librito.

Nadie busque en él un estudio amplio y profundo sobre los dones; es lo que antes dijimos, una exposición sucinta de la doctrina de Sto. Tomás. Sólo así, como catecismo de la doctrina del Angélico Doctor sobre este asunto, lo presentamos y recomendamos a nuestros lectores.

Fr. P. M.

Essai sur le Bergsonisme, par Régis JOLIVET, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon, Docteur ès Lettres (Librairie Catholique Emmanuel Vitte. París, 10, rue Jean-Bart, 10. 1931.

Es, como dice el mismo título, una exposición de las doctrinas de Bergson. Pero no es amplia y profunda, ni tampoco pretende serlo. Como ya adelanta el mismo autor en el prólogo es un libro de vulgarización para los no profesionales, para los profanos en estas materias, pero curiosos de saber algo de filosofía. Este es al público a quien Jolivet destina su obra, y este también a quien nosotros la recomendamos.

FR. P. M.

La Perennidad de Nuestra Fuerza. Carta Pastoral que con motivo del nuevo año dirige a su clero el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Isidro GOMÁ Y TOMÁS, Arzobispo de Toledo. 33 págs. en 4.° Editorial católica Toledana. MCMXXXIV.

Nos hallábamos aún saboreando el rico manjar contenido en HORAS GRAVES, cuando llega a nuestras manos este nuevo y sazonado fruto donde una vez más se manifiesta el infatigable celo del insigne Prelado, y que viene a ser como un complemento de la Pastoral mencionada, ya que es una cálida exhortación a los sacerdotes de la archidiócesis toledana, especialmente a los que tienen cura de almas, para que pongan a contribución todos los recursos de su ministerio a fin de contrarrestar los estragos provenientes de las múltiples causas allí señaladas, «porque a Nos y a vosotros, venerables Hermanos en el sacerdocio, toca la labor principal en la obra de defensa de lo que nos queda y de reconquista de lo que hemos perdido», porque «nosotros, venerables sacerdotes, somos los que en el mundo representamos y sostenemos las cosas de Dios y de su Iglesia», y por lo mismo «cualquiera que sea la situación que se nos cree, nos apremia el deber de... ponderar... nuestra misión y poderes en el mundo, lo que hemos hecho y lo que nos toca hacer, lo que exige de nosotros, ahora, el Hijo de Dios que *nos eligió y nos puso en el mundo para que diéramos fruto perdurable*».

A tal objeto considera el papel que los sacerdotes deben desempeñar en virtud de sus poderes sobrenaturales, como intermediarios entre Dios y los hombres para colaborar en la obra de la salvación del mundo. Misión sublime que exige, si ha de realizarse cual conviene, unión íntima con Jesucristo, labor incansable, espíritu de solidaridad con el Obispo, amor entrañable a las almas y conocimiento profundo de sus necesidades para poder aplicarles el oportuno remedio, bondad y amabilidad ilimitadas, juntamente con una prudencia exquisita y una firmeza a toda prueba.

Estas y muchas otras cosas, todas muy útiles, contiene este preciado documento, cuyas sugerencias servirán de preciosa orientación a los sacerdotes en el desempeño del sagrado ministerio.

FR. S. A.

El bolchevismo. Estudio histórico y doctrinal por Waldemar GURIAN. Traducción del alemán por E. M. MARTÍNEZ AMADOR. Un tomo en 4.°, de 352 págs. En rústica, ptas. 10. En tela, ptas. 13. Editorial Litúrgica Española, S. A. Cortes, 581. Barcelona.

Muchos son los libros que vienen publicándose en estos últimos tiempos acerca de

Rusia. El que hoy reseñamos no está escrito para pasto de la imaginación, sino del entendimiento, quiero decir que es un libro netamente científico, hecho no a base de *deportaciones, fusilamientos en masa,* etc., etc., sino a base de escudriñar la esencia misma del partido bolchevique desde los albores de su aparición hasta sus últimas manifestaciones, no como fenómeno mundial—que lo es sin duda—sino como fenómeno ruso. El libro va dividido en seis partes: en la *primera*—que trata de los antecedentes históricos y sociales—W. Gurian, después de salvar rápidamente la trayectoria del imperio ruso, va siguiendo con paso lento la formación y desarrollo de la *Inteligencia*—que es la «manifestación de la discordia que existía desde Pedro el Grande entre las bases espirituales del régimen dominante y su técnica de gobierno»—hasta el golpe de estado de 1917. La *segunda* parte estudia las circunstancias que permitieron a un grupo relativamente pequeño adueñarse del poder, eliminando a los otros partidos, bajo la dirección de Lenin, su consolidación, su organinación y primeros pasos frente a la religión, dejando para la *tercera* la política económico-social que llevó a cabo una vez afianzado en el poder. La *cuarta* estudia el interior del partido, bases, desarrollo y organización, juntamente con sus jefes, Lenin, Stalin, Trotzki, etc. En la *quinta* expone toda la doctrina del bolchevismo y en la *sexta* hace una admirable crítica del mismo, fundándose no en argumentos puramente económico-políticos, ni los fracasos que ha obtenido—porque esto lo reconocen ellos mismos, esperando un futuro más feliz—sino fundándose en sus principios, en la utopía de su ideal, en lo *absurdo del hombre bolchevique*. Por último y bajo el título de *Documentos bolchevistas,* pone interesantes extractos de las obras de Lenin, discursos de Stalin y otros muchos documentos que permiten comprobar personalmente la realidad de las cosas.

Es un estudio serio e imparcial, sin regatear gloria a quien la merece, sin negar a Lenin las grandes dotes que poseía.

Fr. A. Alvarez.

Conde de Keyserling.—**Meditaciones suramericanas.** Volumen de 410 páginas, 23 por 15 cms. Precio: 18 ptas. Espasa Calpe, S. A. Apdo. 547. Madrid.

Esta brevísima nota no es más que una presentación—ciertamente tardía—de la última obra de Keyserling. Conceptuada por muchos críticos como su obra capital, sería una imprudencia, no exenta de pedantería, querer dar un juicio sintético de un libro en que se tratan tantos y tan importantes problemas. Las *Meditaciones suramericanas* no son solamente un estudio de los problemas suramericanos, sino que contienen las más importantes cuestiones que se pueden presentar a un pensador. Su título responde solamente a la relación personal de contacto con el mundo suramericano, donde fueron concebidas. No son fácilmente comprensibles para los lectores no iniciados en la filosofía kayserliana, pues presuponen un cúmulo de ideas expuestas en otros trabajos del ilustre estoniano. Preside en ellas una filosofía tan distinta de la tradicional, una concepción del Universo y del hombre tan diferente de la cristiana, que desconciertan al lector habituado a otro modo de pensar. Asimismo, de principios tan opuestos, se siguen consecuencias que chocan a cada paso con las ideas filosófico-cristianas. Esto, sin embargo, no obsta para reconocer el genio de su autor, que brilla constantemente en páginas admirables, que revelan constantemente una de las inteligencias próceres de nuestro siglo. Claro está, que los que profesamos el cristianismo

no podemos estar conformes, ni mucho menos, con gran parte de sus ideas, v. gr., con las evoluciones oscuras y misteriosas con que hace derivarse el mal, el derecho y otras muchas cosas del miedo y del hambre primordial, con sus laberínticos conceptos acerca del mundo abisal y con el sentido universalista que esta palabra tiene en su filosofía, con la concepción fatalista del Universo, etc., etc. Por esto lo consideramos como un libro necesario para toda persona culta, pero que debe de leerse con las convenientes reservas—prejuicios si se quiere—, pues si es cierto que hay genios del bien y de la verdad, también lo es que los hay de lo contrario, y nos resulta un poco difícil catalogar a Keyserling totalmente entre los primeros.

Fr. G. F.

Ludwig Pfandl.—**Historia de la Literatura nacional española en la Edad de oro.** Traducción del alemán por el Dr. Jorge Rubio Balaguer, profesor de la Universidad de Barcelona.—Sucesores de Juan Gili, S. A. Cortes 581, Barcelona. 1933. En 4.° 24½ por 15½ cms. X-691 págs. 28 ptas. en rústica. En tela 32.

Con suma complacencia señalamos la aparición de esta notable obra sobre la Historia de nuestra Literatura. El ilnstre hispanista alemán adopta en ella el método más racional que cabe en toda historia del arte. El arte no es nunca una manifestación independiente de la vida de una nación. Siempre aparece íntimamente entretejido con las condiciones culturales del pueblo en que se desarrolla. Por esto para la recta y precisa interpretación de un período artístico es indispensable atender al medio ambiente en que se manifiesta. Ludwig Pfandl encuadra admirablemente nuestra literatura en el marco de la vida española de los siglos xvi y xvii. De aquí que sea su obra una vasta síntesis cultural, en que las grandes ideas dominante en la sociedad de esos siglos, aparecen como la determinante de nuestra producción literaría. No puede comprenderse el carácter caballeresco y heróico que late en gran parte de nuestra literatura ascética, si olvidamos que ese carácter era el que impregnaba por completo el alma española de la época. De este modo salva Pfandl el escollo de que la historia se convierta en un catálogo de idas y de autores, sin la más leve trabazón vital. Su obra es, por el contrario, un reflejo de la vida española en los dos grandes siglos. Sin embargo, esta característica de la vida como irreductible a normas predeterminadas, hace que no podamos considerar como rigurosamente exacta su división en dos grandes períodos: a) Segundo Renacimiento, 1550-1600; y b) Siglo del Barroco, 1601-1700. Muchas grandes figuras, y tal vez las más eminentes, rebasan dicha división, no siendo posible encuadrarlas en ella exactamente. Por lo demás, reconocemos que se puede considerar como muy lógica y aceptable.

Como españoles no podemos menos de sentirnos agradecidos hacia el autor, cuya profunda cultura disipa, con sola la exposición de los hechos las burdas patrañas de nuestra famosa *leyenda negra*. Basta una historia profunda y desapasionada para pulverizar los vanos fantasmas creados por el odio y la incomprensión.

Algunas omisiones de grandes figuras, y el poco relieve con que otras se destacan, puédense explicar por el propósito del autor de ofrecer más bien una vasta y armónica síntesis de ese gran período, y son fácilmente subsanables acudiendo a monografías especiales de cada una de esas figuras. Esto no obsta, por consiguiente, para calificar

la obra de trabajo profundo y completo, indispensable en adelante para todo investigador de nuestra cultura y de nuestro arte.

La traducción del Dr. Rubio y Balaguer es feliz y muestra su dominio de nuestro idioma, trasladando con vigor, precisión y armonía, y conservando en toda la obra una diafanidad y elegancia poco común en versiones de libros alemanes.

FR. G. F.

"La doctrine sociale de l' Evangile,, par Mgr. RUCH évêque de Strasbourg. Folleto de 63 págs. Maison de la Bonne Presse. Rue Bayard, 5. París. Sin fecha.

El Evangelio no es un tratado de ciencias económico-sociales, pero contiene un espíritu social que abarca todas las actividades humanas, haciendo imposible la indiferencia moral de nuestros actos libres, sea el que fuere el orden específico a que se refieran.

El Evangelio contiene la más amplia reivindicación social, en cuanto mejora la condicióa moral—rectitud, obediencia, sociabilidad—de los ciudadanos.

Monseñor Ruch va estudiando, paso a paso, con estilo brillante, «el valor del hombre», «la familia» y «el Estado», en función de las máximas evangélicas. Extracta su contenido de justicia social y fraternidad humana; expone los conceptos de *trabajo* y *riqueza*, tal como brotaron de labios del Salvador. Su exposición resulta de matiz apologético.

REGINALDO H.

"La doctrine Sociale de l' Eglise d' après l' Encyclique Rerum novarum,, par Mgr. RUCH. 122 págs. Maison de la Bonne Presse. París.

Se han publicado muchos trabajos de simple comentario, o de carácter constructivo a base de los últimos documentos pontificios. Como glosa, se destaca esta del Obispo de Estrasburgo, de mérito singular, por la concisión orgánica con que nos presenta las enseñanzas de la Iglesia, sobre acción católica y social.

Quien desee tener una visión de conjunto, clara y luminosa, de la doctrina social de la «Rerum novarum» y demás orientaciones católicas, puede leer este folleto del competente sociólogo Mgr. Ruch.

R. H.

Le Socialisme (Ses doctrines et ses méthodes de realization. Par J. Bélorgey Refutation), 5.ª edition. Folleto de 68 págs. Prix 1,75 fr., Imp. Jobard, Dijon. 1929.

En la complejidad del Socialismo, hay que distinguir entre la doctrina y la táctica. Eso es lo que hace Bélorgey. La radical hipocresía de la conducta socialista constituye el más serio peligro de su proselitismo para las clases humildes. Este credo político-social y económico tiene su arcano de intenciones malignas—destrucción de toda propiedad productiva; negación de toda instancia superior, moral y espiritual—y sólo mirando a la historia: el calvario ruso, el bienio inicuo, llegamos a percibir su transformismo insincero y desleal. Breve, muy brevemente, pero con experiencia, Bélorgey analiza la doctrina en control con la realidad. Es un folleto de propaganda.

R. H.

Protocolos de las reuniones de los Sabios de Sión.—Traducción de la obra en ruso de NILUS por Víctor E. MARSDEN. Traducido del inglés al español por F. J. I.—Librería Hernández. Madrid. 1932. Un vol. en 8.° de 206 págs.

¿Qué son los Protocolos judíos?... Son los propósitos de una raza hostil para subyugar al mundo no judío. Poco importa que este plan, perfectamente armónico, sea o no auténtico, lo evidente es que coincide con los acontecimientos actuales, y que, el sesgo progresivo de los hechos, en 28 años que lleva de existencia, va demostrando que es demasiado para una profecía «a posteriori» su pretendida inautenticidad.

Además, la oposición del mundo semita, juntamente con la reconstrucción que ha podido hacerse de las intenciones protocolarias, a base de otros documentos de origen hebreo indiscutible, dejan en pie el problema, a pesar de las dudas sobre este libro de perenne actualidad.

R. H.

Luis VIVES. **Del socorro de los pobres.** Espasa-Calpe. S. A. Madrid. Un vol. en 8.° de unas 300 págs. Precio. 6 ptas.

El gran humanista valenciano representa una sensibilidad de siglo XX, en un ambiente de siglo XVI. Su delicadeza llegó a entrever el problema de susceptibilidad que plantean las formas vulgares de la beneficencia. El obrero de nuestros días se siente humillado al ser objeto de limosna; quiere exigir la satisfacción de un derecho de justicia, sin depender de la clemencia ajena.

Luis Vives califica de vulgar y limitado ese concepto de caridad en dinero o en raciones. No. Hay mil medios de hacer ingresar los bienes económicos, intelectuales y morales en la «función social», sin hacer injuria a la dignidad humana. (Págs. 21 y 22.

Lastimado el ilustre filósofo por las víctimas del hambre en Andalucía, fué más allá de lo justo, al condenar la división de la propiedad. Es injusto, afirma, que las leyes aprueben esa pública depredación de los que tienen frente a los que no tienen. El derecho natural iguala a todos en uso y posesión: «¿por qué me excluyes como si fueras tú hijo legítimo de la naturaleza, y yo un hijo bastardo?».

Vives declara el derecho de la selección frente a la vulgaridad. La sabiduría está en la aristocracia del espíritu.

Pienso que este XLIX volumen de la *Nueva Biblioteca Filosófica* es de lo mejor de la literatura española sobre la materia, después de la «Deliberación de la causa de los pobres», de Soto.

R. H.

El desarme y la Sociedad de Naciones, por Luis IZAGA, Doctor en Derecho, de la Asociación «Francisco de Vitoria». Biblioteca «Razón y Fe». Plaza de Sto. Domingo, 14. Apart. 8.001. Madrid. Un vol. de 232 págs. Sin fecha.

Es un libro que, historiando con fluidez el proceso de las Conferencias del Desarme, enjuicia con un criterio seguro, la conducta internacional seguida hasta aquí, y señala los flacos con precisión. Esta obra presta un servicio a la cultura media de todo ciudadano que pretenda seguir el movimiento político internacional.

R. H.

La Hiérarchie Catholique et le Probleme Social depuis l' encyclique «Rerum Novarum» (1189-1931). Editions Spes. 1931. Union Internationale d' études sociales. Un vol. en 4.° de 336 págs.

Nos contentamos con poner el subtítulo que es bastante reseña para los especialistas en Cuestiones Sociales: es un «Repertorio bibliográfico de Documentos emanados de los Soberanos Pontífices y del Episcopado mundial». Seguridad crítica. Buena presentación.

R. H.

Virtudes Cívicas. *El perfecto ciudadano* (Ensayo filosófico-social de orientación ciudadana), por Jaime VAQUER XAMENA, Pbro. 1930. Librería Herder. Balmes, 22. Barcelona. Un vol. en 8.° de 163 págs. En rústica, 3 ptas.

Escrito con fines pedagógicos, apareció este libro para ser digerido por inteligencias de una mediana preparación.

Aunque se titula: «Ensayo filosófico-social», se nota cierta nebulosidad en los principios, resultando algo impreciso en algunos puntos. Confunde el celibato y la soltería justificando un juicio erróneo y un ultraje contra el derecho legítimo del celibato religioso, sin distinguir la tesis abstracta de las especies muy lícitas y aun recomendables de celibato, tales como el que se guarda por fines de apostolado y perfección moral.

Infiltrar un juicio simplista, sin más distinciones, en inteligencias infantiles, resulta perjudicial.

En otra parte insinúa la tesis de que el poder viene directamente de Dios y parece anexionar la religiosidad a la legitimidad en el gobernante. No. Un gobierno puede ser legítimo sin ser positiva y oficialmente religioso. El poder no deja de venir de Dios (por medio del pueblo) aunque el gobernante no crea ni practique la religión.

R. H.

Política y Literatura, por Alfonso FRANCISCO RAMÍREZ. Méjico. 1931. Un vol. de 258 págs. en 4.°

Este libro es, como suena, literatura y política. Un mosáico de temas sugestivos desarrollados con estilo elegante y nuevo.

En ellos va examinando hombres, libros y hechos de circunstancia. Es el Ortega y Gasset de Méjico, pensador también sin dejar de ser literato insigne.

R. H.

San Alfonso M.ª DE LIGORIO.—**La verdadera esposa de Jesucristo.** Nueva versión con numerosas notas aclaratorias y comprobación de las citas, por el R. P. Dionisio de Felipe ITÚRBIDE, redentorista. XVI-720 págs. en 8.° Precio en rústica 7 ptas.; encuadernado, 9. El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 12. Madrid. 1933.

La popular obra de S. Ligorio, llamada vulgarmente *La Monja Santa*, la más completa de sus obras ascético-místicas, dirigida principalmente a religiosas pero útil también para personas seglares, aparece ahora en nueva edición y traducción española. Además de la mayor precisión y gracia de esta nueva traducción, se han transcrito

las palabras auténticas de los grandes místicos españoles, según las modernas ediciones críticas. Numerosas notas críticas sirven para compulsar las citas que hace el santo. Al fin de la obra va un Resumen de Derecho Canónico de las religiosas.

C. A.

Saint Albert le Grand, por Albert GARREAU. Preface du *R. P. Mandonnet O. P.* Págs. 298 en 8.° (Colección «Temps et Visages»). París. Desclée de Brouwer et Cie. Pr. 20 frs.

Los estudios sobre S. Alberto Magno se multiplican. Y es aun de esperar que esta actividad literaria en torno al nuevo Doctor de la Iglesia vaya *in crescendo*. Los datos que tenemos sobre su persona son relativamente escasos y sujetos a controversia. Y hemos de dar gracias a los estudiosos de su vida que los vayan recogiendo, ordenando, completando y encuadrando en el movimiento de la vida religiosa, intelectual y apostólica del siglo XIII. Así lo hace Garreau bajo la sabia dirección del P. Mandonnet, tan competente conocedor de la Edad Media y más aún de la época, en que vivió nuestro Santo. Claro que todavía no es todo lo que desearíamos, pero la vida de S. Alberto M., y su valor en la historia científica de la Iglesia irá esclareciéndose poco a poco, a medida que vayan apareciendo ediciones críticas de sus obras y que se vayan conociendo mejor la vida científica de su siglo. Entre tanto nos hemos de contentar con que personas competentes pongan al alcance del público lo que los especialistas van descubriendo trabajosamente.

FR. A. C.

Con la Fe y la Razón, o Problemas apologéticos, por D. Nicolás MARÍN NEGUERUELA. Págs. 217 en 8.° 3.ª ed. refundida. Casals. Ap. 776, Barcelona. 1933.

En la presente obra ha reunido el autor «los puntos principales en que los enemigos de nuestra fe hacen a la Iglesia Católica blanco preferido de sus ataques.—*La Biblia y la Ciencia; la Iglesia y el Estado; la Iglesia y la cuestión social; la Iglesia y la civilización; Cuestiones históricas,* he ahí los cinco capítulos en que ha procurado exponer claramente el pensamiento católico sobre dichos temas y defenderlo de acusaciones falsas, insidias arteras e ignorancias torpes y maliciosas».

Según nuestro juicio el autor cumple más o menos lo que promete en todos los puntos, si se exceptúa el primero. El concepto de inspiración no tiene la claridad que promete y menos aún lo que toca a las relaciones de la Biblia con las Ciencias. Efectivamente exponiendo las reglas de hermenéutica dice muy bien en la 2.ª: «La Biblia no es un libro *científico:* su fin no es enseñar la resolución de problemas científicos de Astronomía, Geología, etc.; sino enseñar las verdades de la fe, exponer los hechos de la religión y los deberes que de ellos se derivan» (p. 10).

Si esto es así, a qué vienen esos tratados de geología y paleontología, etc., que nos da luego para exponer el sistema concordista, ya pasado de moda? La apologética debe limitarse a defender las *verdades de fe,* y no lo son las teorías más o menos probables, pero libremente discutidas, sobre un punto de la doctrina católica. Y un juicio semejante podríamos emitir sobre las otras cuestiones que toca en el mismo capítulo. El primer deber del apologista es definir bien la *verdad católica,* que no es lo mismo que las *opiniones de los católicos,* y no perder tiempo en defender cosas incier-

tas, que con el tiempo pasan. Sentimos tener que insistir sobre esto, porque no es raro tal proceder, más propio para engendrar dificultades que para resolverlas. Si la Biblia no trata de enseñar ciencias, dejemos a los científicos trabajar libremente, empleando los métodos propios de cada disciplina, y no los inquietemos con la Biblia.

FR. A. C.

El Espíritu de la Liturgia, por el Dr. Romano GUARDINI. Traducción de «Von Geist der Liturgie» de Herder y Compañía, de la 12.ª edición alemana e introducción del P. Félix GARCÍA AGUSTINO. 1.ª ed. (Biblioteca Menéndez y Pelayo I). Págs. 198 en 8.º Casa editorial Araluce. Calle de las Cortes, 392. Barcelona.

El título de la obra nos dice su actualidad y la «12.ª ed. alemana» el valor de la misma. El traductor ha escrito una extensa y hermosa introducción en que pone de relieve la ocasión en que el libro fué compuesto, el tema de éste y su influencia sobre la vida católica de Alemania. «Guardini realiza una obra apologética de pensador, de sociólogo, de apóstol y de artista». Con gran penetración nos muestra en la Liturgia la oración de la Iglesia, en cuanto comunidad, como cuerpo místico de Cristo, que ora en su nombre y para realizar su misión. En oposición a la tendencia protestante que busca la unión de las confesiones cristianas en una piedad puramente sentimentalista e independiente del dogma, Guardini pone de relieve el carácter doctrinal, dogmático de la Liturgia católica, cuya plegaria es la expresión afectuosa y suplicante de su misma fe. Sólo quien tenga esta fe y en ella viva asociado a la vida de la Iglesia, podrá asociarse también a la plegaria de la Iglesia. Es así mismo digna de nota la visión profunda que Guardini nos ofrece en su libro de la belleza, realizada en la Liturgia, bien distinta de lo que veía el romanticismo religioso de hace siglos. Felicitamos al traductor por su difícil labor y deseamos que su obra tenga en España el éxito que está teniendo el original.

FR. A. C.

La conversión del célebre talmudista Salomón Levi (Pablo de Burgos), por D. Francisco CANTERA, prof. de la Universidad de Salmanca. 32 páginas en 4.º Santander. 1933. (*Publicaciones de la Sociedad Menéndez Pelayo*).

Precedida de una docta introducción contiene esta publicación una *Carta de Jochina al Lorqui al renegado Pablo de Burgos,* en que se resumen las objecciones que le impedían aceptar la conversión al Cristianismo del que había sido su venerado maestro, y con un fragmento de la respuesta de éste, traducido todo del hebreo por el incansable profesor de la Universidad Salmantina. Documento interesante para el estudio del Judaismo en la Edad Media.

FR. A. C.

L' Inquisition. Por Jean SCHOONJANS. 171 pág. en 8.º Bruselas. Editions de la Cité Chrétienne. 1932. 12 fr. belgas. 9 fr. franceses.

Integran este libro cinco lecciones dadas por el autor en la Escuela de Ciencias Filosóficas y religiosas del Instituto de San Luis, en Bruselas. Estudia en ellas suce-

sivamente: 1.° La Inquisición de la Iglesia en la Edad Media, 2.° sus procedimientos, 3.° la Inquisición española del Estado, 4.° la Inquisición antiluterana y 5.ª la Inquisición anticalvinista. En la primera lección describe el ambiente de la Edad Media, con sus múltiples herejías, tan dañosas a la fe, como a la seguridad social, y hace ver cómo la Inquisición nace de la necesidad de defensa de la Iglesia y de la Sociedad. Mirados a esta luz los hechos, queda de manifiesto la legitimidad del proceder de la Iglesia, justificado además por el carácter rudo de las costumbres de la Edad Media. Los abusos innegables que se encuentran en la historia del Tribunal, no deben atribuirse a la Iglesia, sino al celo equivocado y al fanatismo de algunos de sus ministros. Respecto de la Inquisición española nos parece demasiado decir que «en Espagne nous pourrions donc fort bien trouver l' Eglise sur le banc des accusés plutôt qu' a la table des juges». El autor es poco generoso con los españoles al pintar nuestro carácter nacional como «esprit national surtout, esprit martial acharné, violent, implacable, fier jusqu' au ridicule, jusqu' a la gloire de Don Quichotte... intolerant aussi, fanatique jusqu' a l' extravagance, esprit de «tueurs de maures», de matamores». Haciendo más abajo un paralelo de los españoles con los moros, en que no nos deja nada bien parados: «L' espagnol généralement hableur, ignare, nonchalant, negligé, si paslo queteux, ne supporte pas le Maure silencieux, instruit, actif, propret et econome...» ¡Pobres de nosotros, que cometimos la gran torpeza de expulsar de nuestro territorio nacional a los invasores bárbaros, que destruyeron nuestra civilización!... El autor gusta de calificarnos con el mote de matamoros (pág. 65 y 164) y se muestra bien imbuído del rancio prejuicio de la *españolada,* de la España de toros, castañuelas y tiras de percal de franjas rojas y amarillas. Para él sigue siendo Felipe II el «Demonio del Mediodía» y lo decora con los curiosos epítetos de «tatillón, paperassier, buté, etroit dans sa maniére de mener les affaires, surtout absolu quand il s' agissait des questions religieuses» (pág, 137). Nuestra Inquisición tampoco le merece grandes simpatías, repitiendo una vez más los gastados tópicos de fanatismo, intransigencia, etc., etc. Es curiosa la afirmación de que Don Luis de León (sic), secularizado no sabemos cómo, haya sido «el mejor teólogo de Salamanca». Así como la de que «el Rosario parece ser más bien de origen belga y popular, que español y dominicano» (p. 35).

En suma. Es un libro útil, en el que algunas cuestiones están bien planteadas y tratadas, pero de lo que acabamos de decir pueden deducir nuestros lectores que no todo es en él igualmente recomendable.

Fr. G. F.

Cómo educan en Inglaterra, por E. Herrera Oria, S. J. Págs. 255, Pr. 5 pesetas. Biblioteca de F. A. E. Madrid, 1932.

Leyendo papeles y metiendo la mirada atenta de los ojos curiosos en Universidades y Colegios universitarios salió Herrera y Oria con un gran enamoramiento de la enseñanza, educación y formación empleadas por Inglaterra en el cultivo de su juventud estudiantil, en cuya tarea, cumbre para la prosperidad de la Nación, ha tenido «la sensatez de conservar la tradicción pedagógica e irla acomodando a las nuevas necesidades de los tiempos». Cotejando la enseñanza y la educación inglesa con la antigua española, no sabe el autor quien influyó en quien.

Rumien los padres españoles este libro, cuajado de sagaces atisbos, henchido de

anhelos patrióticos, y llevarán a sus hijos a las Residencias católicas de estudiantes, o a centros a ellas parecidos, y así pondrán a buen recaudo los valores intelectuales y morales de las almas puestas en sus manos. Hace reflexionar la vivisección realizada en la nueva organización impresa en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad central.

Fr. A. Carrión.

"Por donde se ve...,, Réplica de un Jesuíta español a D. Miguel de Unamuno. Segunda edición empeorada. 1932. 168 págs. en 8.º Librería de A. García Santos. Moreno, 500. Buenos Aires.

Con el epígrafe «El microscopio luciferiano» publicó Unamuno un artículo en *La Nación* de Buenos Aires (Abril de 1922), contra los Jesuítas españoles. A rebatirle perjeñó este libro de polémica el P. Palau, cuya pluma se mueve a impulsos de «lo que abunda, no daña», y realmente sobreabundan los datos, muchos de menor cuantía, y que, a mi juicio, fatigando y abrumando la atención y el andar del discurso, empañan el brillo de la tesis. El exceso de medios defensivos empequeñece la gloria del triunfo. El bosque lo forman los árboles y los arbustos, pero *res denominatur a potiori*.

Fr. A Carrión.

Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Herders Theologische Grundrisse) von Dr. Martín Grabmann. 1 vol. 8.º, XIV-368 pp. 10,60 m. Herder Verlag. Freiburg Br. 1934.

En este volumen abarca Grabmann, con su habitual competencia y copiosa información de primera mano, todo el ámbito de la Teología católica desde fines de la era llamada patrística. Aunque se da bastante preferencia a la Dogmática, no se descuida la información y el juicio de las demás partes de única Teología. Fracciona la historia de la Teología en tres secciones: la Edad Media desde San Beda hasta el Concilio de Trento, la Moderna hasta fines del siglo XVIII, y la tercera que va hasta nuestros días, prescindiendo de los que aún vivían al acabar de confeccionar la obra. A cada una de esas secciones precede una ojeada general del período que abarca, y dentro de él se colocan con gran puntualidad cronológica e ideológica, y hasta geográfica, los diversos teólogos. Mucho habría que decir de la división de la obra. Nos parece que hubiera sido más perfecta si arrancase del mismo concepto que hayan tenido los teólogos de la Teología, pues todos ellos se han colocado en la historia de la Teología en posturas ideológicas determinadas por aquel concepto. Pero hay que advertir que dentro de la clasificación de Grabmann—la corriente en todas las historias—no se omite esa preciosa indicación. Otra cosa que daría una perfección elevadísima a la obra sería el estudio genético de la doctrina, de la misma Teología, su desenvolvimiento y sentido histórico, sin omitir lo que con suma competencia ha realizado a propósito de los nombres, fechas y títulos de las obras. No cabe duda que hay en la obra indicaciones luminosísimas y que revelan un conocimiento personal y directo, de los teólogos de nota y de algunas escuelas. Pero todo esto duplicaría el volumen. En toda la obra resplandece la máxima objetividad y serenidad. En un Apéndice (páginas 283 346) hay un elenco bibliográfico en el cual se recoge lo mejor y lo más reciente. Y el texto revela que lo ha leído. Por lo que se refiere a España, lo que no hemos visto en ningún otro extranjero, está al tanto de todo lo bueno que se publica y se ha

descubierto de veinte años a esta parte. A este propósito sólo hemos encontrado una errata notable. En la pág. 332 se cita la obra Fray Juan de los Angeles, Madrid 1927, atribuída a J. Dominiquez Benneta, lo cual es a todas luces una errata de imprenta; el autor se llama J. Domínguez Berrueta.

Esta obra, impresa con la elegancia y nitidez a que nos tiene acostumbrados la Editorial Herder de Friburgo de Br. está llamada a prestar servicios inmensos a los estudiosos, siendo para profesores y alumnos un precioso guía e índice en sus estudios e investigaciones. Grabmann se ha mantenido a la altura de sabio historiador a que le han elevado sus anteriores trabajos. Y, por ahora, Grabmann es el único que podía escribir este Manual de Historia de Teología católica.

FR. J. H.

Dans les pas du Sauveur. Lectures et méditations sur les moyens de reparer, por el Abbé PAUL THÔNE. 1 vol. in-12.° 277 págs. 10 fr. Desclée de Brouwer, rue de Saints-Peres, 76 bis, París.

Como los medios de *reparar* y cooperar con Jesucristo a la redención del género humono son dos, la oración y la satisfación, fundados en el mérito que es fruto de la gracia, cuatro cosas trata aquí Paul Thône, la gracia, el mérito, la satisfacción y la oración. Después de cada uno de estos cuatro tratados pone jugosas meditaciones sobre la materia que acaba de exponer.

F. A. A.

Charles de Foucauld. Maître de vie intericure, por M. M. VAUSSARD. Un vol. in-16°, págs. 238, 15 fr.; franco, 16 fr. 50. Editions du Cerf. C. C. París 1.436-36.

El fin que M. Vaussard se propone al publicar este libro no es completar con nuevos datos las biografías ya existentes de P. Foucauld, sino estudiar su *vida interior,* aquel desprendimiento voluntario y absoluto y aquel espíritu de caridad verdaderamente heróica; en una palabra, los aspectos más íntimos y quizá más fecundos de una noción de abnegación y sacrificio.

FR. A. A.

Aristóteles.—Obras completas.—Política. Vol. LXIX de la Nueva Biblioteca Filosófica. 7 ptas. Espasa Calpe, S. A. Madrid.

Es sin duda muy oportuna la publicación de un libro como la *Politica* de Aristóteles, donde se estudian con la serenidad y profundidad del filósofo la organización completa de la sociedad, su constitución, formas de gobierno y cómo degenera cada una de ellas, la revolución con sus causas y modos de sofocarla, etc.

Es uno de los mejores libros para fundamentar bien los conceptos de la política con sus formas de gobierno.

Preciso es advertir una vez más que la presentación deja mucho que desear: carece de introducción y de notas explicativas, ni llevan título los capítulos ni siquiera los *libros* en que se divide.

FR. A. ALVAREZ.

Año Cristiano por el P. Fr. Justo PÉREZ de URBEL, O. S. B. Vol. IV: Octubre-Diciembre. 1 vol. 8.°, 527 pp. Suscripción a reembolso, libre de gastos, por ptas. 9 en rústica y 12 en lujosa encuadernación. Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid, 1933.

El P. Urbel, ya conocido por sus *Semblanzas benedictinas,* por su *San Eulogio de Córdoba,* y por sus bellos artículos publicados en *El Debate,* va a regalar a sus aficionados, y a todas las familias cristianas un Año Cristiano, en cuatro volúmenes. El que hoy presentamos al público es el cuarto, correspondiente a los meses de octubre, noviembre y diciembre. Las biografías son cortas, de tres a seis páginas. Pero en cada una se dibuja, como en un cromo, la semblanza de cada santo o festividad.

Prescindiendo de curiosos detalles eruditos que se le pudieran oponer en gran cantidad, si miramos a lo que el P. Urbel quiso hacer, hay que decir que lo ha realizado a la perfección, y que le ha acabado de elevar al rango de uno de nuestros mayores prestigios literarios; pero, ¿por qué el P. Urbel no introdujo en su obra algo siquiera de sus conocimientos teológicos—sobre todo tratándose de las fiestas del Señor, etcétera—con lo cual su obra no sólo sería amena, sino, lo que es más de apreciar, instructiva? Con su talento literario y artístico haría de las doctrinas cristianas lo que hasta el presente no han sido capaces todos los que escriben, en la actualidad, de esas materias en romance. *Vida y doctrina* sería lo ideal para este Año Cristiano, que vino a caer en el extremo opuesto de los que le precedieron.

FR. J. H.

Historia de España, por Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO. Seleccionada en la obra del Maestro por *Jorge Vigón.* 1 vol. 8.°, XVI-366 págs., 8 ptas. Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo 13. Apartado 8001. Madrid. 1934.

Esta Historia de España por su espíritu, por su criterio, por su hondo patriotismo difiere esencialmente de todas las que se han escrito hasta la fecha. Como que es una historia escrita por el mismísimo Menéndez y Pelayo. El engarce de los textos lo ha realizado con asombrosa habilidad y competencia Jorge Vigón, asiduo colaborador de la Revista *Acción Española.* Merece gratitud de todos los españoles por haberles dado, con magnánima generosidad, una visión de conjunto, de la que tuvo, sin duda alguna, Menéndez y Pelayo, y que, atendida la índole de sus obras, andaba dispersa, y lo que es peor, inaccesible a la mayoría de los españoles, por razones fáciles de adivinar.

Hubiéramos querido que en esta selección se diese mayor amplitud a la exposición de lo que es nuestra única grandeza. Por otra parte el precio de la obra resulta excesivamente elevado para que circule con la extensión que este hermoso libro merece.

FR. J. H.

Tractatus de Indulgentiis ad usum alumnorum Seminarii archiepiscopalis mechlinensis. Editio quinta, auctore Armando GOUGNARD. 344 págs. en 4.° Mechliniae. H. Dessain. MCMXXXIII.

En la parte general, primera de este *tratado,* distribuída en dos capítulos, se ocupa el autor de la naturaleza de las indulgencias, sus diversas clases, poder que a la Iglesia compete para concederlas, cuán beneficiosa resulta su adquisición a los fieles y los

requisitos que se han de cumplir para lucrarlas, expuesto todo ello en forma ordenada y sencilla, a la vez que sólida.

La segunda parte, más extensa, bajo el epígrafe *De indulgentiis in specie*, contiene un resumen muy completo de lo concerniente al *jubileo, Vía Crucis, altar privilegiado, bendición con indulgencia plenaria, indulgencias apostólicas, asociaciones de fieles* (donde además de las Terceras órdenes se ocupa en particular de diez y seis, entre cofradías y uniones piadosas), *coronas, principalmente el Rosario de la Sma. Virgen, escapularios, indulgencias de la Porciúncula, indulgencias concedidas para varios meses del año* (todos, excepción hecha de febrero y abril), terminando el recuento con el catálogo de *algunas preces y prácticas piadosas enriquecidas con indulgencias*, comenzando por *la señal de la cruz* y cerrando con el *acto heróico de caridad*, que alcanza el número 22 de la serie.

Sirvan estas ligeras indicaciones para que nuestros lectores puedan sacar la conclusión de que se trata de un manual muy completo, digno de ser adoptado como libro de texto en los Seminarios y Colegios de religiosos, y para que procuren hacerse con él cuantos se dedican al sagrado ministerio, firmemente persuadidos de que no se arrepentirán de semejante adquisición, antes por el contrario, quedarán muy satisfechos y agradecidos al autor por haberles proporcionado tan hermoso auxiliar.

Fr. S. A.

De Confessariis Religiosorum, auctore C. Berutti, O. P. 37 págs. en 4.° Romae, apud Ephemerides *Jus Pontificium,* Piazza SS. Apostoli, 51. MCMXXXIII.

Este folleto es un aparte de los artículos publicados por el docto profesor de la Universidad Friburgense (Suiza), en *Jus Pontificium*.

En forma clara y concisa, sin omitir los antecedentes históricos de la legislación actual en el Código contenida, expone el autor todo lo concerniente a los confesores de religión clerical y laical de varones, ocupándose luego de los confesores de religiosas, para terminar con un *Apéndice* dedicado a los confesores de novicios.

En tan breve espacio ha logrado exponer un punto de tan singular importancia con bastante perfección, de manera que cuantos lo lean puedan formarse una idea relativamente completa del asunto, por lo cual felicitamos al autor, sin dejar de manifestarle que al hacer mención de ambos cleros, en vez de la frase «clero secular y *regular*» habiéramos preferido encontrar la de «clero secular y *religioso*», más en consonancia con la nomenclatura del Código.

Fr. S. A.

Spain: **Compendio de Historia de España,** por W. C. Watkinson. 200 páginas. Methuen and Co. Ltd., London, 1934.

El autor, más bien que la historia de España, ha querido en este compendio dar una interpretación de la misma, basándose en algunos de los hechos más salientes, que señalan a la vez el cierre de una época y el ingreso en otra. Divide su trabajo en dos partes: *la primera* abarca hasta los Reyes Católicos, y en ella estudia I la dominación Romana, II la visigoda, III la invasión mahometana, IV la unificación de España, 1492. *En la segunda* estudia desde ese período hasta nuestros días, bajo los epígrafes: I Idealismo e Imperio, II El resultado, III La reabsorción en Europa, IV El

liberalismo. Por último consagra unas páginas a lo que llama *El reto y el experimento,* a saber, desde la caída de la Monarquía hasta nuestros días.

Por ser tan breve y de carácter más bien reflexivo que narrativo, este libro debería llamarse, no *Historia,* sino *Ensayos histórico-políticos* sobre la historia de España. Es de lamentar que el autor no haya logrado ser imparcial. Sus principios religiosos se manifiestan a través de todo el libro. Por eso no dudamos en afirmar que su interpretación de nuestra historia no es verdadera ni fiel. Aunque acaba de salir de la imprenta, el libro es por su criterio anticuado; en él campea el espíritu anticatólico y antiespañol de los autores protestantes. No indica el autor estar al corriente de la tendencia, que es ya bastante común, de interpretar nuestra historia *históricamente,* no dando crédito a los cuentos de hadas corrientes y molientes aun en países cultos. Son escasas sus palabras en alabanza de la Iglesia española, mientras que se muestra pródigo en reproches contra la misma. En fin, la impresión que se saca de su lectura es pesimista. España aparece guiada por el fatalismo: si ha realizado grandes proezas ha sido poco menos que a su pesar; desde luego de un modo inconsciente, pues, «con frecuencia le ha caído en suerte a España realizar cosas más grandes de lo que ella sabe» (p. 156).

Hay no obstante en el libro cosas acertadas y puntos de vista muy notables que revelan el dominio de la historia española, a la vez que el sentido sicológico del autor acerca del carácter de nuestros entepasados.

H. Muñoz.

The New Spain, by Sir GEORGE YOUNG (200 págs.; 7/6 net; Methuen & Co. Ltd. London, 1933).

Este libro no merece la aprobación de ningún español sensato. En general y en cuanto se refiere a la historia, es una pésima interpretación del espíritu de la tradición e historia españolas. La invectiva contra la Iglesia es atroz, en realidad demasiado burda para que pueda ser creída, aun por los más acres enemigos de la religión. De igual modo el juicio que hace de los acontecimientos desde la República y de los hombres que la trajeron y la han representado hasta las elecciones generales de Noviembre de 1933, es demasiado halagüeño y está muy lejos de corresponder a la realidad. Las afirmaciones que en el libro se emiten acerca de la obra *constructora* de la revolución española, no podrían menos de causar regocijo, si no supiéramos que la obra de la revolución republicana ha sido casi totalmente *negativa.*

Resulta difícil entender cómo el autor, que no ignora los hechos y los expone con lucidez, los relacione tan incoherentemente y los ponga en una realidad que no existe, sino en su imaginación.

En el juicio moderado y favorable, que hace de la Dictadura de Primo de Rivera, se nota el afán de excluir toda alabanza innecesaria y es en ese capítulo donde el autor se muestra más imparcial. Parece que la *leyenda negra,* lejos de disminuir, va engrosando cada día. Este libro de Sir G. Young viene a confirmar nuestro aserto de una manera lastimosa. La *España Nueva* que en él se nos presenta, es la *España inglesa* de que nos habla Chesterton, no la *española.* Quizá de ahí venga el que el autor haga votos porque los ingleses puedan pronto seguir el ejemplo de los españoles. «Fueron los españoles, termina el libro, quienes nos mostraron el camino hacia un

mundo de conquista y colonización. Ojalá que podamos pronto seguir su pauta hacia un nuevo mundo de reforma pacífica y reconstructiva».

H. Muñoz.

José Antonio DE LABURU, S. I. **¿Jesucristo es Dios?** Conferencias Cuaresmales en la Parroquia de San Ginés y en la Santa Iglesia Catedral de Madrid (año 1933). 127 págs. en 16.° Ediciones Fax. Apartado 8001. Madrid.

El elogio de estas Conferencias no necesitamos hacerlo nosotros, ya lo ha hecho cumplidamente la voz popular. No sólo las doctrinas disolventes, las promesas fantásticas puestas en boca de tribunos populares son capaces de arrastrar las multitudes. Los grandes dogmas cristianos, cuando se les sabe dar matiz popular, producen los mismos resultados, aunque con efectos más profundos. El P. Laburu posee el secreto de apoderarse del auditorio para infundir sobre él su espíritu de apóstol. Injusto y ridículo sería hacer crítica severa del contenido de estas conferencias, como si se tratara de un libro compuesto directamente para la imprenta. A público tan numeroso y por lo tanto heterogéneo había que darle las verdades muy diluidas. Nada de *comprimidos* doctrinales. El contenido de la primera conferencia después de bien exprimido se reduce a ésto: Dios es sabio que no se engaña y bueno que no puede engañar Luego, si ha hablado, debemos creerlo. Pero ¡qué conversación tan amena supo sacar de este tema! La segunda que trata de *Jesucristo en profecía,* sentimos tener que decir, que no ha acertado a dar a la prueba la fuerza que tiene. Y esto por haberse entretenido con particularidades, que ofrecen muchas dudas críticas y no haber hallado el verdadero nervio de las profecías tal como lo hacen los buenos exégetas modernos. Lo decimos, no en tono de reproche, porque al no especialista no se le puede exigir mucho, sino para que lo sepan quienes piensan que creemos por débiles razones. La segunda y la tercera aconsejamos al lector que las una como si fueran una sola. Entre ambas forman un argumento completo, si es que se puede decir algo completo en tan breves páginas. En cuestiones tan substanciales como la divinidad de Jesucristo hay que tener mucho cuidado de no multiplicar los argumentos, sino de unirlos todos en uno. Las tesis mejor probadas no tienen más que un argumento, del mismo modo que los edificios sólidos tienen por cimiento un solo bloque.

Obsérvese bien que no decimos ninguna cosa con que intentemos mermar la fama justamente adquirida del fervoroso apóstol. Estas pequeñas observaciones, que propiamente no son críticas, hemos creído un deber de conciencia hacerlas por tratarse de problema tan fundamental El fruto de estas conferencias parece que debe haber sido grande. Los que, dándoselas de críticos, no se han convencido y, pretestando debilidad en esos argumentos, que han movido a muchos, intentan desacreditar los fundamentos de nuestra fe, deberían haber recogido la invitación *a pensar en serio* que el celoso orador les hizo repetidas veces. Que se desengañen: los que no creen es porque no se han preocupado de ello en serio.

C. A.

Manual de Misionología, por lor Rvdos. Padres Capuchinos Pío M.ª DE MONDREGANES, Dr. y lector emérito en Filosofía y ex-alumno de la cátedra de misionología de Munster, y Gumersindo DE ESCALANTE, profesor de ciencias naturales. Obra laureada. XXII-500 págs. Precio: 5 ptas. Unión Misional del Clero. Vitoria. 1933.

La misionología presenta una larga serie de problemas dogmáticos, morales, ca-

nónicos, apologéticos, históricos, geográficos, prácticos, etc., que estaban pidiendo un libro que los tratara en su conjunto. El que aquí anunciamos, y muy de veras recomendamos, es el primero que ve la luz en España. Sin duda que a base de él, se harán con el tiempo otros más perfectos, pero hoy por hoy es este insustituible. Sentimos no poder, por falta de espacio, sujetar todos sus capítulos a crítica detallada. Pero, por lo menos, hagamos una indicación vaga de su contenido. Después de las nociones preliminares obligadas, empiezan estudiando la base escrituraria de la misionología recorriendo todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Lo mismo hacen en el capítulo siguiente a propósito de la tradición, Santos Padres, doctores, concilios, pontífices. Qué fundamentos encuentra la misionología en el dogma, es el objeto del cap. III. Ni faltan tampoco sendos capítulos para los deberes morales que las misiones imponen a la Iglesia, al clero y al pueblo, así como para la apologética misional. Todo esto la primera parte. La segunda expone la legislación eclesiástica acerca de las misiones. La tercera hace la historia de las misiones desde el día de Pentecostés hasta nuestros días, y aun más, porque termina con una mirada hacia el porvenir de las mismas. La cuarta parte expone la geografía, la estadística y la etnología misional, así como la historia de las religiones. En lo de etnología e historia de las religiones, aunque la exposición es bastante sumaria, es muy preciosa. La quinta parte trata de la misionología práctica: formación del misionero, su incorporación a las misiones; objeto, medios y método misional, etc., etc. La sexta y última sirve especialmente para los que sin salir de su tierra quieren cooperar a la obra misional por tantos medios como practica, por ejemplo la Unión Misional del Clero, a quien debemos la edición del presente manual. Un apéndice da la lista de las revistas misionales españolas, aunque sería de desear que hubieran sido también incluídas las americanas editadas por españoles. Otros apéndices ofrecen el catálogo de indulgencias y favores concedidos por razón de las misiones.

Recomendamos esta obra a todo misionero, a todo sacerdote y a todo católico, que si quiere hacerse digno de este nombre debe interesarse por la propagación de su fe. Su precio de cinco pesetas a pesar del tamaño, demuestra claramente que no ha sido inspirada por móviles lucrativos.

C. A.

¿Puede creer un hombre razonable? Conferencias apologéticas del P. RUTTEN, O. P. Traducción del P. César FERNÁNDEZ, de la misma orden. Un tomo en 8.° de 247 págs. Sucesores de Juan Gili. Cortes, 581. Barcelona.

«Las líneas que siguen, dice el autor, han sido escritas pensando en aquellos de mis amigos que no tienen fe». Y añade en otro lugar: «Los que están metidos en el fango de una vida desarreglada o satisfechos de la resolución tomada de antemano, no presentan ningún interés desde el punto de vista doctrinal. Unicamente los que buscan de todo corazón la verdad merecen ocupar nuestra atención».

Dirigirse a hombres de buena voluntad es como requerir para la siembra un terreno preparado. Hace más el P. Rutten. Prepara él el terreno, cautiva voluntades, incita eficazmente a sus oyentes y lectores a que presten atención. Ese es el gran triunfo del apologista: lograr que el hombre atienda. El que atiende, por lo menos, no tiene mala voluntad. No lo espera todo de sí mismo ni está muy lejos de reconocer un magisterio superior; y el que lo reconoce, en cierta manera se somete, es humilde. Eso

es lo que de parte del hombre es necesario para que en él triunfe la fe. Cuanto humanamente puede hacerse para llegar a este término parece agotarlo el P. Rutten. La solidez de la doctrina católica, la inanimidad de los argumentos que pretenden desvirtuarla, la excelencia y espléndida belleza de esa misma doctrina que, bien expuesta, basta por sí sola para atraer las voluntades, resplandecen en su libro como en un espejo. El P. Rutten busca ante todo la eficacia. Para ello extrae de la Apologética cuanto hay en ella de nítido y atrayente, y lo expone con tal claridad y fuerza persuasiva, que dudamos haya quien le lea que no se deje convencer.

A. F.

Guiu Terrena, carmelita de Perpinya (Estudis universitaris catalans), por fray Bartolomé F. M. XIBERTA, O. C.

Indudablemente que puede presentarse como un valor positivo el carmelita Guido Terrena, y el Padre Xiberta, que ahora le exhuma como revelación del talento catalán, merece un «placet» por la forma de editarlo y por la independencia con que reconoce los puntes flacos del teólogo de Perpiñán.

Hay que reconocer que Guido se aparta de Sto. Tomás en cuestiones fundamentales, perdiendo en consistencia su pensamiento a medida que se aparta de la lógica, pues no se concibe que partiendo, como el Angélico, de los mismos principios aristotélicos, llegue a posiciones antagónicas. Lo testimonian las tesis sobre esencia y existencia, principio de individuación, objeto del entendimiento, etc., etc...

Merecen especial mención las cuestiones sobre la ley y sobre la justicia, tratadas con rigor sistemático.

Bibliografía pedagógica del siglo XX. 1900-1930. 3 vol. en 8.º de 345, 234 y 270 págs. Librería y casa editorial de Hernando. Arenal, 11. Madrid. 1932 33.

Hacemos completamente nuestro el siguiente suelto que se nos envía:

Hemos recibido la *Bibliografía pedagógica del siglo XX,* obra extraordinaria que acaba de publicar D. Rufino Blanco y Sánchez, después de haber consagrado treinta años a tan meritoria producción, única hasta ahora dedicada a dicha disciplina con referencia al siglo actual.

Este original repertorio contiene 8.715 noticias de otras tantas obras de Pedagogía moderna escritas en lenguas neolatinas, anglosajonas, eslavas y griego moderno, y, si importantes son los dos primeros tomos donde se hallan catalogadas las obras, no lo son menos el tercero que contiene el *Indice políglota y alfabetizado de materias,* con unos 16 000 artículos que forman el más copioso diccionario pedagógico publicado hasta la fecha y que agota el vasto tecnicismo de la educación contemporánea.

Un extenso y razonado prólogo indica la génesis, estructura y contenido de la obra con unas «Advertencias» en español, francés, italiano, inglés y alemán, que facilitan en extremo el uso de la obra.

Tan extraordinario trabajo bibliográfico será de hoy en adelante punto de partida obligado para cuantos emprendan con formalidad estudios de Pedagogía en el presente siglo. Esta *Bibliografía* por la riqueza de datos que contiene, será de indispensable consulta en toda clase de bibliotecas y especialmente en las pedagógicas, donde un ejemplar será insuficiente para atender a la demanda de los lectores. El precio del ejemplar es de *50 pesetas.*

C. A.

El fracaso de la educación jesuítica. Cartas a D. Macario Revulgo, ped
gogo moderno, por el R. P. Ruiz Amado, S. J. Un tomo en 8.° de 132 pág
En rústica: 1,50 ptas. Librería Religiosa. Aviñó, 20. Barcelona.

Afirmándose el P. Ruis Amado en su ciencia y prácticas pedagógicas, trata d
mostrar que, si fracasaron los Jesuítas en su misión docente, por derecho propio pe
tenece el fracaso a que ellos, como los demás dedicados a la enseñanza privada, v
vieron y se desenvolvieron sometidos a la infecunda tiranía de los libros de textos
programas oficiales, causas verdaderas y primas de la parva e invertebrada cultu
media, que reina en España, y que por lo visto, siguen actuando y tirando hac
abajo el nivel cultural.

No corren las mismas razones, ni valen las mismas excusas, para la educació
singularmente la religiosa, de cuya deficiencia habló tan certeramente el ilustrísim
Sr. Gomá en su pastoral de ingreso en el Arzobispado toledano. Por muchos lados qu
se ataque a esta objeción, puesta por el contrincante Revulgo, queda muy en firm
«No hemos sabido educar una generación que defendiera e hiciera triunfar nuestr
ideales, como triunfaron en siglos pasados y dieron a la Compañía de Jesús una i
fluencia mundial» (115).

Fr. A. Carrión.

Le Christ-Roi, por Louis Rouzic «Aumônier des Portes». Págs. 159 en 8
2.ª ed. París (VI). P. Lethielleux. Rue Cassete 10 y Barcelona. Herde
Balmes 22. 1930. Pr. 10 frs.

La Santa Iglesia ha instituído recientemente la fiesta de Cristo-Rey y quiere qu
con ocasión de ella se instruya a los fieles sobre el sentido cristiano de la misma.
esto se ordena el libro de Rouzic, que contiene una cantidad grande de documento
comenzando por la enciclica de Pío XI, del Antiguo Testamento, del Nuevo, de l
Padres, de la Liturgia y del P. Lacordaire, sobre la dignidad real de Jesucristo, tod
ello expuesto con orden y claridad, haciendo un tratado útil para los predicadores
para los simples fieles.

Fr. A. C.

Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern. Von Dr. Alois Mi
terwieser. Rnorr et Hirth G. m. b. H., München. 108 Seiten u. 32 Ta
feln mit 52 Bildern. Geheftet R. M. 4,90. Leinen R. M. 6,40.

Sorprenderá a muchos lectores, por lo insólito de su carácter, esta *Historia de l
procesión del Corpus en Baviera*. La vaga sorpresa aumenta, según se avanza en l
lectura, ante el hermoso panorama que se nos va presentando. Desfilan tranquilamen
te ante nuestra vista, reflejados en documentos curiosos y sumamente atractivos, po
lo ingenuos, todos los modelos de procesiones eucarísticas que inventa el acendrad
sentimiento religioso del pueblo bávaro, desde el período postmedieval—como l
llama el autor—en que se inicia el culto procesional del Santísimo, hasta el propi
siglo xix. Además del tesoro apreciable de historia documental, el libro lleva precio
sas fotografías de imágenes, altares, custodias, etc. pertenecientes a las diversa
épocas que recorre esta Historia. Termina el autor su libro con estas palabras: «Habí
entonces una colaboración edificante de la comunidad y del clero, del Príncipe y de
pueblo, de la nobleza y de la burguesía, de los orfebres y de los obreros por la apo

teosis del más grande misterio de la Iglesia católica. Con orgullo pueden tender la vista todas las regiones de nuestra Patria, preferentemente Baviera, sobre el desarrollo de las procesiones eucarísticas, y admirar un camino esplendoroso de casi seiscientos años».

A. PASTOR.

Bernard BOLZANO. **Der pädagogische Gehalt seiner Lehre.** Zugleich ein Beitrag zur Geistesgeschichte des ostmitteleuropäischen Raumes. Von Emerich Franzis (Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkunde, herausgegeben von Georg Schreiber. Heft 54). 1933. Münster, Aschendorff. XX, 249. S. Geheftet. Rm. 8,50 gebunden Rm. 9,75.

Bernardo Bolzano es un polígrafo bohemio, cuya vida se prolonga desde fines del siglo XVIII hasta ya mediado el XIX. No es este nuevo libro sobre el *contenido pedagógico de su doctrina,* la menos importante de las varias monografías que han salido recientemente consagradas al fecundo escritor. En el pequeño volumen no se trata aisladamente el solo tema pedagógico. En plan de preámbulos y de corolarios se va esbozando toda la doctrina político-moral de Bolzano. Bolzano proyecta siempre un pensamiento transparente y rectilíneo, porque es el pensamiento tradicional, el pensamiento teológico del catolicismo, desarrollado para su tiempo. Como pedagogo sabe analizar menudamente la persona humana en sus repliegues más delicados y señalar una marcha a los educadores y educados en la difícil gimnasia de cultivar espíritus.

FR. A. PASTOR.

La femme chrétienne et française. Conferencias por Mgr. CHAPON, obispo de Niza. 4.ª edición, in 12, 228 pág. 10 fr. P. Tequi, Editor. Rue Bonaparte, 82. Paris, VI.e

El barómetro de una sociedad es la familia y el barómetro de una familia es la mujer, la esposa, la madre.

La misión de la mujer cristiana en la sociedad (¿será necesario decirlo?) es de una importancia capital. Esta misión comprende tres capítulos: relación íntima con Dios, (una piedad sólida); relación con la familia (la hija, la madre, ¡el sacrificio!, madre y sacrificio es una misma cosa); relaciones con el mundo (peligros de la mujer ante las frivolidades del mundo, cómo librarse de ellos y cómo debe ejercer el apostolado); La mujer francesa tiene un modelo, su ideal es Sta. Juana de Arco.

Esto es lo que Mgr. Chapon desarrolla en diez conferencias con maestría insuperable.

H. WILLETTE. **Une etoile. Eve Lavalliere.** Vie compléte avec lettres inedites et introduction de M. l' abbé Chaeteigner. In 12 de 204 págs. e ilustraciones del autor. 10 frs.: franco 11 frs., étranger 12 frs. Tequi, rue Bonaparte, 82. París VI. 1933.

Eva Lavalliere fué una de las actrices contemporáneas que más fama tuvo en París, a donde llegó después de una vida de miseria y de dolor, iniciada con aquella sangrienta escena del hogar paterno, en que vió a su padre suicidarse después de haber dado cruel muerte a su esposa.

Mas he aquí que, cuando estaba en la apoteosis de sus triunfos teatrales y envuelta en nimbos de gloria mundana, siente el golpe de la gracia y abandona aquella vida de vanidad que tanto la había enloquecido, para dedicarse—sedienta de Cristo—a una vida de apostolado y de penitencia. La *estrella* de la tierra fué *estrella* del cielo, y Eva Lavalliere fué la Magdalena del siglo XX.

FR. P.

La Presence de Dieu. Vol. in-16 de 74 pág. 5 fr.

La Soufrance. Vol. in-16 de 60 págs. 5 fr.

La Liturgie de Prouchain. Vol. in-16 de 16 págs. 2 fr. par Vladimir Y. GHIKA, doctor en Teología. Gabriel Beauchesne, rue de Rennes, 117. París, 1932. Los tres vols. juntos 10 fr.

El primero no es un tratado general, ni una exposición científida, sino una especie de ensayo de cultura espiritual para enseñar a las masas que la vida espiritual es la vida del alma en la sociedad y en la intimidad con Dios. Debemos, pues, vivir siempre mirando que Dios está más presente a nosotros y a nuestras acciones, que nosotros mismos, ya por su ser que todo lo llena, ya por la gracia, Dios es la realidad presente, actual y permanente. Dios es la primera, soberana e inevitable realidad.

El segundo trata de la naturaleza del sufrimiento sobrenaturalmente considerado. Si en el sufrimiento hay algún misterio para el cristiano, es—como todos los misterios de su religión—para aumentar su fe, su esperanza, su amor y sus méritos, porque el sufrimiento viene a ser como el barómetro de nuestra vida interior, es la balanza donde se pesa el valor de nuestra alma, de nuestro amor.

El tercero es una plática dirigida a las *Damas de la Caridad* de París—en la asamblea general que tuvieron en 12 de diciembre de 1924—para recordarles la gran misión que se les ha confiado, que es practicar de un modo especial la caridad con el pobre, con el enfermo, con el que sufre, viendo en él, no a un hombre, sino a Jesucristo.

FR. A.

Non-mariées. A celles qui s' en vont solitaires, por el Abbé Charles GRIMAUD, un vol, in 12 de 320 págs. 2.ª edición. 10 fr. P. Tequi. Rue Bonaparte, 82, Paris VI.e

En tres partes divide el autor la materia. En la *primera* clasifica los diversos motivos que inducen a muchas jóvenes a renunciar al matrimonio. Unas lo hacen por seguir los consejos evangélicos; otras—y son la mayoría—por temores egoístas, es decir, por no llevar las cargas del matrimonio; otras por mala suerte; y otras, finalmente, por torpes, por vanidosas, por desvergonzadas, por ambiciosas, etc. En la *segunda* anuncia el *Calvario* de las que eligen el celibato por motivos puramente humanos, tristezas, amarguras, humillaciones y peligros a que se exponen, y a la par se ponen los remedios sabios y eficaces de males tan perniciosos. Por fin, en la *tercera parte,* se expone el bien extraordinario que pueden hacer, ya para sí mismas, ya para su familia, ya para la sociedad, las que eligen el celibato por motivos sobrenaturales, y lo mismo las otras, cuando dándose cuenta de su estado se resignan y conforman con la voluntad de Dios.

Este libro hará muchísimo bien, curando muchos males ya consumados y evitando muchos más, que es mil veces mejor.

FR. A. ALVAREZ.

LIBROS RECIBIDOS

CARTON DE WIART (S.)—Tractatus de peccatis et vitiis in genere. 1. vol. 8.°, 172 páginas. H. Dessain. Mechliniae. 1933.

LEFEBRE (D. G., O. S. B.)—La religion d' amour. 1 vol. 8.°, 89 págs. Apostolat Liturgique, Abbaye de St.-André, par Lophem-lez. Bruges.

SILIÓ (C.)—En torno a una Revolución. 1 vol. 8.°, 303 págs., 5 ptas. Espasa Calpe. Madrid.

MAGALI.—El jardín encantado (trad. L. de Arán). Colección Princesa, XLVII. vol. 8.°, 227 págs., 4 ptas. E. Subirana, Puertaferrisa, 14. Barcelona. 1933.

Formación en la humildad y mediante ella en las virtudes, por el autor de la «Práctica progresiva de la confesión y de la dirección» (trad. J. Sendra). 1 vol. in-16, 348 págs. E. Subirana, Puertaferrisa, 14. Barcelona. 1933.

Journées d' études de la Société Thomiste. I. La Phénoménologie. Juvisy, 12 septembre 1932. 1 vol. 4.°, 116 págs., 15 frs. Les Editions du Cerf, Juvisy (Seine et-Oise).

VEIT (L. A.)—Kirchengeschichte: IV 2 Veit Individualismus 1800 1932. 1 vol., 4.°, XXX-516 págs., 14,80 y 18 M. Herder. Freiburg i. Br. 1933.

FROBES (J., S. J.)—Cursus brevior Psychologiae Speculativae in usum Scholarum. 1 vol. 8.°, IV-456 págs., 20 frs. P. Lethielleux, rue Cassette, 10. Paris-VI.

RENAUDIN (D. P., O. S. B.)—Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei. Disquisitio theologica. 8.ª, 184 págs., 12 L. Marietti. Torino.

SÉROUYA (H.)—Spinoza, sa vie et sa philosophie illustré de 32 planches hors texte. 4.°, 90 págs., 20 frs. Editions Excelsior, Quai de la Tournelle, 27. París-V.

GARDEIL (A., O. P.)—Le donné revele et la Théologie. Préface par le R. P. Chenu, O. P. 2.ª edit., 1 vol. 8.°, XXXV 372 págs., 20 frs. Les Editions du Cerf, Juvisy (Seine-et Oise). 1933.

REY PASTOR (J.)—Los progresos de España e Hispano-américa en las Ciencias teóricas. Discurso inaugural Academia de Ciencias Exactas, 30-XI. 1932. 4.°, 61 páginas. Madrid.

En busca de mi camino. Trad. del francés. 1 vol. 8 por 13 y medio, 134 págs., 1 peseta. Luis Gili, Córcega, 415. Barcelona.

WOUTERS (L., C. SS. R.)—Manuale Theologiae Moralis. Tomus I. XV-855 págs. F. Ch. Beyaert, rue Notre Dame, 6. Bruges (Bélgica).

VARANO (F. S)—L' Ipotesi nella Filosofia di Ernesto Naville. 1 vol. 4.°, 52 págs., 5 L. Scuola Tipografica «Oderisi». Gubbio. 1931.

IDEM.—Vincenzo de Grazia (Bibli. di Filosofia, diretta da Antonio Aliotta). 1 vol. 4.°, 110 págs., 10 L. Libreria Editrice Francesco Perrella. Città di Castello. Napoli. 1931.

STAPPER (R.)—Ordo romanus primus de Missa papali (Opuscula et Textus. Ser. Liturgica I). 33 págs., 0,85 rm. Aschendorff. Münster. 1933.

BASALENQUE (P. M. FR. D., O. S. A.)—Muerte en vida y vida en mnerte. Obra inédita. Prólogo del P. Ignacio Monasterio, O. S. A. Vol. I (Biblioteca clásica augustiniana, vol. II). 1 vol. 8.°, 445 págs., 5 ptas. El Escorial. 1933.

MORIN (G., O. S. B.)—S. Caesarii Arelantensis Episcopi Regula Sanctarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa (Florilegium Patristicum, fasc. XXXIV). 55 págs., 2,80 rm. P. Hanstein Verlag. Bonn. 1933.

Repertorium Juridicum ecclesisticum seu Curiae Romanae jurisprudentia universa, post editum Codicem juris canonici (1918-1931) publici juris facta cum canonum ac rerum omnium Indicibus locupletissimis (Editio altera diligenter recognita et aucta). 4.° max., 70 19 págs. Apud Ephe. «Jus Pontificium», Piazza SS. Apostoli, 51. Romae.

GUÉCHOT (M.)—Mystères et Lumière. Excursions pittoresques a travers le temps et l' espace. 1 vol. 8.°, XVII-257 págs., 10 frs. P. Téqui, rue Bonaparte, 82. París-6.

LONGHAYE (R. P. L., S. J.).—Théorie des Belles-Lettres. L' ame et les choses dans la parole. 1 vol. 4.°, XI-577 pp. 20 fr. P. Téqui, rue Bonaparte, 82. Paris VI.

MARIANI (Fr. B. M., S. B. M. V.)—Philosophiae christianae institutiones in usum adolescentium. Vol. I: Logica et Metaphysica generalis. 8.° max. XXVIII-334 pp. 15 L. Vol. II: Philosophia Naturalis, Psycologia et Metaphysica specialis. 8.° max. XXXII 748 pp. 30 L. Marietti. Torino. 1933.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

PETRUS SALCEDO, V. C.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.